

ETNOGRAFIA

PRAKTYKI, TEORIE, DOŚWIADCZENIA



Nr 1

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

ETNOGRAFIA

PRAKTYKI, TEORIE, DOŚWIADCZENIA

Nr 1

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego
Gdańsk 2015

Redaktor naczelny: Tarzycjusz Buliński (UG)
Z-ca naczelnego: Mariusz Kairski (UG)
Sekretarz redakcji: Jacek Splisgart (UG)
Zespół redakcyjny: Karolina Bielenin-Lenczkowska (UW)
Anna W. Brzezińska (UAM)
Inga Kuźma (UŁ)
Kamil Pietrowiak (UWr)
Marta Rakoczy (UW)
Tomasz Rakowski (UW)
Filip Wróblewski (UJ)

Redaktorzy językowi:

j. angielski Karolina Kuberska
j. polski Justyna Mroczkowska

Skład i łamanie: Michał Janczewski

Projekt okładki i stron tytułowych: Filip Sendal

Na okładce: Uczestnicy *minga* zbierają się po całym dniu wspólnej pracy.
Indianie Capanahua, Berea nad rzeką Buncuya, Peru (fot. Łukasz Krokoszyński 2011)

Publikacja sfinansowana z działalności statutowej
Wydziału Historycznego Uniwersytetu Gdańskiego

Adres redakcji:
Zakład Etnologii
Instytut Archeologii i Etnologii
Wydział Historyczny UG
ul. Bielańska 5
80-851 Gdańsk

Adres strony internetowej: www.etnografia.ug.edu.pl

© Copyright by Uniwersytet Gdański

ISSN 2392-0971

Wersja elektroniczna jest wersją pierwotną czasopisma

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot
tel./fax 58 523 11 37, tel. 725 991 206
e-mail: wydawnictwo@ug.edu.pl
www.wyd.ug.edu.pl
Księgarnia internetowa: www.kiw.ug.edu.pl

Spis treści

<i>Tarzcycjusz Buliński, Mariusz Kairski</i> Etnografia jako proces. Wprowadzenie redakcyjne	5
---	---

STUDIA I ROZPRAWY

Studia

<i>Łukasz Krokoszyński</i> Drunken speech: A glimpse into the backstage of sociality in Western Amazonia	11
<i>Peter Gow</i> Steps towards an ethnographic theory of acculturation	34
<i>Agnieszka Bednarek</i> Religijność a tożsamość kaszubska na przykładzie młodych Kaszubów. Zarys zagadnienia w świetle literatury i wstępnych badań antropologicznych	40
<i>Małgorzata Owczarska</i> Odrodzenie kulturowe na postkolonialnym Tahiti. Przypadek <i>unu</i>	59
<i>Anna Przytomska</i> Historia tubylcza. Szamani Kiczua i mitopraktyka	84

Metody

<i>Filip Wróblewski</i> Indeksy etnograficzne w polskiej praktyce badawczej XX w.	108
<i>Marta Rakoczy</i> Cztery zmysły na Trobriandach – ciało i zapis etnografa	133

Spojrzenia

<i>Michał Żerkowski</i> Pożegnanie z terenem. Esej antropologiczny	156
<i>Sławomir Sikora</i> Przedwczesne pożegnanie	174

Michał Rauszer
Antropolog jest nagi (nawet pod ubraniem) 177

MATERIAŁY, PRAKTYKI, GŁOSY

Antropologia w sferze publicznej

Anna Deredas, Alicja Piotrowska
Międzyuczelniana Konferencja Antropologiczna –
antropologia w oczach młodych adeptów 181

Małgorzata Kunecka, Daniel Kunecki
Domki fińskie – pamięć osobista, historia, współczesność.
Projekt etnograficzny na pograniczu nauki i życia społecznego 190

Notatki, przebliski, impresje

Ewa Sromek
Jak stąd uciec? Wrażenia z pierwszych praktyk etnograficznych 200

Patrycja Sitarska
Zmiana ról, czyli etnograficzny miecz obosieczny 203

Recenzje

Iwona Grud
Etnografia wirtualnego świata 205

Alicja Ozga
W świecie śmiercionośnych słów. Czary w normandzkiej społeczności 212

Informacje o autorach 217

TARZYCJUSZ BULIŃSKI, MARIUSZ KAIRSKI

Uniwersytet Gdański

Etnografia jako proces. Wprowadzenie redakcyjne

Gdy rozpoczynaliśmy prace nad „Etnografią”, przyświecała nam myśl stworzenia czasopisma, które mogłoby uzupełnić puste miejsca na mapie polskich periodyków antropologicznych poprzez podjęcie działań w nieco innym wymiarze niż pozostałe czasopisma. Chcieliśmy periodyku nakierowanego na to, co jest, naszym zdaniem, kluczowym polem antropologii, często mityzowanym, przecenianym, celnie krytykowanym, ale ciągle pozostającym rdzeniem dyscypliny – terenem.

Oczywiście dzisiaj znaczenie zwrotu „etnograficzne badania terenowe” ulega przeformułowaniu. Nie kryją się już pod nim tylko klasyczne sposoby poznania w rodzaju wywiadów czy obserwacji, ale też cała mnogość nowych form badawczych przekraczających granice oparte na słowie (wizualne, dźwiękowe, smakowe, autoetnograficzne itp.). Etnografią jest dziś wiele rozmaitych praktyk i wydaje się, że panujący w tym zakresie pluralizm metodologiczny zaczyna powoli stanowić normę. Z drugiej jednak strony widać wyraźnie, że wraz ze zmianą modeli epistemologicznych nie wygasła potrzeba tworzenia wzorców metodologicznych, wypracowywania nowych sposobów namysłu nad metodami wywoływania (tworzenia, konstruowania, pozyskiwania) wiedzy etnograficznej. Ten właśnie wymiar etnografii nas interesuje i w celu jego eksplorowania stworzyliśmy czasopismo. W naszym odczuciu kwestia namysłu nad „terenem” jest jednym z kluczowych wyzwań, jakie stoją przed antropologią i innymi dyscyplinami praktykującymi etnografię.

Nie ukrywamy, że przystępujemy do tego projektu z określoną wizją etnografii. Chcemy publikować teksty, które próbują opisywać, tłumaczyć i reflektować nad czymś, co metaforycznie nazywamy „iskrzeniem” pomiędzy dwoma polami etnograficznej praktyki: nami – etnografami (ujmowanymi jako osoby i jako badacze) i tym, co się dzieje podczas badań terenowych, w czasie naszej interakcji z Innymi, w procesie stawania się rzeczywistości, jakiej nigdy wcześniej nie doświadczyliśmy ani my, ani ci, których poznajemy.

W owym „iskrzeniu” interesujące i ważne jest wszystko. Wiedza w postaci nowych faktów etnograficznych, kłopotów z ich uporządkowaniem, nadawaniem im sensu i ich rozumieniem. Ważna jest procesualność naszego badania/

bycia – w nim rozmywa się słynna „obserwacja uczestnicząca”, stając się niewiele mówiącym hasłem. Ważne są wreszcie dylematy moralne i etyczne naszych badań, a w nich ciągle niedocenianym polem jest odpowiedzialność nie tylko antropologa wobec tych, których poznaje i próbuje zrozumieć, ale też samego badacza wobec siebie tak, by nie robił sobie krzywdy na różnych „piętrach” swego badania/bycia w terenie.

W metaforze „iskrzenia” zawieramy to, co dla nas najważniejsze w etnografii – nie kontrolowany przez nikogo proces życia/badania rozgrywający się na poziomie intelektualnym (umysł etnografa, umysły Innych), cielesnym (ciało etnografa, ciała Innych) i emocjonalnym (uczucia etnografa, uczucia Innych), przynoszący wszystkim stronom interakcji nieznane wcześniej doznania intelektualne, fizyczne i emocjonalne. Tak właśnie rozumiemy współczesną praktykę etnograficzną: jako rodzaj napięcia odsłaniającego nową rzeczywistość: doświadczenie siebie i Innych w nieznanach odsłonach (nie praktykowanych wcześniej zachowaniach, nieznanach wcześniej próbach bycia w świecie).

Powyższa wizja etnografii jest oparta na procesualnej i antysubstancjalnej wizji zarówno kultury, jak i samych praktyk badawczych, a także ich efektów. Wszystkie one podlegają ciągłym przeobrażeniom i transformacjom. Sądzymy, że wszystkie te elementy, w ramach nowego postinterpretatywnego paradygmatu nauk społecznych, winny być poddawane świadomej refleksji stroniącej od wiedzy potocznej. Jesteśmy przekonani, że wartościowa poznawczo jest idea rewersyjności praktyk poznawczych: naprzeciw badacza stają nie przedmioty badania (informatorzy, respondenci, rozmówcy), lecz podmioty poznające badacza (osoby, uczestnicy). Sądzymy też, że inne sposoby bycia (to, co poznajemy) mogą być zrozumiałe tylko w aparacie poznawczym ludzi stamtąd, ze koncepcje badacza to tak naprawdę jego interpretacje koncepcji ludzi, z którymi pracuje (tzw. teorie tubylcze). Badacz tylko (tylko?) przekłada je na język zrozumiały dla siebie i odbiorców jego prac.

Stąd też wziął się tytuł i podtytuł czasopisma. „Etnografia” zakreślać ma pole, podczas gdy „Praktyki, Teorie, Doświadczenia” odwołują do tego, co się dzieje w trakcie badań z nami i z nimi, do naszych i ich doświadczeń, do naszych i ich teorii na temat świata. Jesteśmy przekonani, iż ważniejsze od sporów na temat tego, co powinna badać antropologia, jest dookreślenie, jak powinna to robić. Liczymy, że czasopismo będzie pomocne i dla praktykujących etnografię, i dla porządkujących czy pogłębiających refleksję nad nią.

W związku z powyższą wizją etnografii zakładamy, że niezbywalną cechą czasopisma będzie wielogłosowość i otwarcie na rozmowę podejmowaną przez różne osoby i środowiska. Oprócz zwyczajowych działów, w których pojawiają się artykuły relacjonujące badania empiryczne (Studia), podejmujące kwestie metodyki i metodologii (Metody) oraz epistemologii (Spojrzenia), w czasopiśmie znalazły się komentarze – krótkie teksty przedstawiające indywidualne stanowiska i poglądy na temat wybranych artykułów z danego numeru, osobny dział, w którym mogą wybrzmieć ważne głosy ze świata pozauniwersyteckiego (Antropologia w sferze publicznej) oraz dział wyzwolony spod probierza na-

ukowości, skoncentrowany na przeżyciach i doświadczeniach terenowych (Notatki, przebliski i impresje).

* * *

Na pierwszy numer składają się teksty trojakiemu rodzaju. Pierwszy to artykuły poświęcone relacjom z własnych doświadczeń terenowych i poznawaniu świata Innych. Numer otwiera tekst Łukasz Krokoszyńskiego (*Drunken speech: a glimpse into the backstage of sociality in Western Amazonia*) pokazujący, w jaki sposób dzięki tak niestałym urywkom i przebliskom społecznej rzeczywistości, którymi są pijane mowy, można przybliżyć się do rozumienia pojęć i praktyk życia społecznego potomków Indian Capanahua w Peru. Komentarz do jego artykułu (*Steps towards an ethnographic theory of acculturation*) napisał nie kto inny, jak Peter Gow, czołowa postać współczesnej amazonistyki, badacz, który należy do najważniejszych autorytetów współczesnej antropologii, a jego prace znane są daleko poza kręgiem amazonistycznym. Artykuł Agnieszki Bednarek mierzy się z tematem rzadko obecnym we współczesnych badaniach etnograficznych (*Religijność a tożsamość na przykładzie młodych Kaszubów*). Problem ten, w świetle rekonesansu badawczego przeprowadzonego przez Autorkę, zdecydowanie wymaga pogłębionych studiów empirycznych, albowiem widać różnice pomiędzy znanym obrazem zakotwiczonym w literaturze a doświadczoną rzeczywistością. Tekst Małgorzaty Owczarskiej (*Odrodzenie kulturowe na postkolonialnym Tahiti*) podejmuje problematykę re-konstruowania tubylczej kultury w dzisiejszej postkolonialnej rzeczywistości Tahiti. Pokazuje praktyki stowarzyszeń tahitańskich w perspektywie zdecydowanie przekraczającej ramy popularnej dziś koncepcji tradycji wynalezionych. Artykuł Anny Przytomskiej (*Historia tubylcza. Szamani i mitoprawdy*) koncentruje się na procesie wytwarzania wiedzy o przeszłości wśród dzisiejszych Indian Kiczua z Andów Ekwadorskich. Autorka przedstawia działania współczesnych szamanów jako kontynuację indiańskiej strategii budowania tożsamości i podmiotowości w rzeczywistości kolonialnej, a teraz postkolonialnej.

Drugą grupę tekstów stanowią artykuły mierzące się z różnymi aspektami metody etnograficznej. Tekst Filipa Wróblewskiego (*Indeksy etnograficzne w polskiej praktyce badawczej XX w.*) podejmuje niełatwy problem kształtowania się metodologii prowadzenia badań etnograficznych w Polsce. Pokazując wymiary poznawcze i etyczne stosowania konkretnej techniki, tj. indeksów etnograficznych, stawia tym samym pytania o bardzo ważny wymiar polskiej antropologii – praktykę badawczą „ojców założycieli” naszej dyscypliny. Jest to temat ze wszech miar wart pogłębienia, z rozmaitych perspektyw, nie tylko tej proponowanej przez Autora. Z kolei tekst Marty Rakoczy (*Cztery zmysły na Trobriandach – ciało i zapis etnografa*) odnosi się do etnografii Bronisława Malinowskiego w kontekście tzw. zwrotu zmysłowego w antropologii. Pytanie, które zadaje, jest jednym z kluczowych dla naszego czasopisma – czym są praktyki cielesne etnografa i jak mają się do nich piśmienne formy reprezentowania

doświadczenia z terenu? A wszystko to na przykładzie badacza, którego spuścizna, zdawałoby się, jest już wyczerpująco opisana. Ostatnim tekstem jest artykuł Michała Żerkowskiego (*Pożegnanie z terenem*) przedstawiający refleksje na temat roli badań terenowych w antropologii ujętej w optyce myśli Lacanowskiej. Jest to próba wyjścia poza ustalone lektury antropologiczne i spojrzenia na znane kwestie poprzez pryzmat współczesnej, odmienionej psychoanalizy. Co zrozumiale, taka próba narażona jest na niebezpieczeństwa, stąd też tekst ten opatrzyliśmy dwoma komentarzami, które opisują go z dwóch punktów widzenia i wskazują zarówno mocne, jak i słabe strony takiego pomysłu (Sławomira Sikory *Przedwczesne pożegnanie* oraz Michała Rauszera *Antropolog jest nagi*). Mamy nadzieję, że oba wzbogacą odczytanie tekstu Żerkowskiego przez Czytelnika.

Wreszcie trzecią grupą tekstów są artykuły prezentujące obszar pozauniwersytecki, działania i obecności etnografii oraz antropologii w przestrzeni publicznej, teksty będące pierwszymi refleksjami po doświadczeniu terenowym oraz recenzje. Artykuł Anny Deredas i Alicji Piotrowskiej (*Międzyuczelniana Konferencja Antropologiczna – antropologia w oczach młodych adeptów*) podsumowuje prawie dziesięcioletni okres organizowania ogólnopolskich konferencji studenckich i próbuje odnaleźć w nich kierunki oraz tendencje obecne wśród młodych adeptów antropologii. Tekst Małgorzaty Kuneckiej i Daniela Kuneckiego (*Domki fińskie – pamięć osobista, historia, współczesność*) wprowadza bardzo ważną perspektywę etnografii pojmowanej jako działanie społeczne. Autorzy wielowymiarowo relacjonują ich projekt poświęcony mieszkańcom osiedla domków fińskich w Warszawie. Tym samym wnoszą swój głos do publicznej debaty na temat przyszłości tego terenu. Dwa następne teksty – Ewy Sromek (*Jak stąd uciec?*) oraz Patrycji Sitarskiej (*Zmiana ról, czyli etnograficzny miecz obosieczny*) stanowią impresje na temat różnych problemów i doświadczeń pojawiających się w czasie pierwszych badań terenowych. Całość numeru wieńczą recenzje autorstwa Iwony Grud i Alicji Ozgi dwóch prac etnograficznych dotyczących naszej współczesności.

STUDIA
I ROZPRAWY

ŁUKASZ KROKOSZYŃSKI
University of St Andrews

Drunken speech: A glimpse into the backstage of sociality in Western Amazonia

On October afternoon in 2012,¹ N. came to buy *trago*² – popular sugarcane liquor – on a merchant’s boat docked at the bank of Limón Cocha village on the Tapiche River in Eastern Peru. As my fiancée and I had agreed to temporarily guard the boat in its owner’s absence, N. stayed to visit and drink liquor. The monologue and conversation which followed, as recorded in my field notes, have in time turned out to condense the essential threads of many other conversations recorded during that fieldwork. Most importantly, it proved to be an exemplary “drunken speech.” In the later analysis of the content of these speeches, it became clear that N.’s monologue was not a random speech in the state of inebriation, but that it exemplified a well-established “genre,” which offers a privileged vantage point into the very heart of the Capanahua descendants’ sociality.³

¹ I thankfully acknowledge the Wenner-Gren Foundation’s Dissertation Fieldwork Grant and Bourse Lelong from CNRS-Institut des Sciences Humaines et Sociales which made the field research possible. It was conducted between August 2011 and March 2013 in communities Berea (c. 70 inhabitants) on the Buncuya River, and in Limón Cocha (c. 150 inhabitants) on the Tapiche River, mutually parallel tributaries of the Lower Ucayali River. PhD thesis based on this research is currently being prepared for the University of St Andrews in Scotland. I am grateful to Kinga Kokot, Anna Gustaffson, Katarzyna Bylow-Antkowiak, Karolina Kuberska, Chris Hewlett, Mariusz Kairski, Paweł Chyc, Professor Peter Gow and Professor Fernando Santos-Granero for reading drafts of this paper and their detailed comments.

² In Loreto, *trago* stands for liquor. Throughout the text, *italics* mark local Spanish words while underline – Capanahua ones. I use a spelling based on Loos (1969) with minor orthographic modifications. All quotes come from interviews or my field notes, but in this article I have chosen to remove precise references because of the potentially delicate subject they relate. For the same reason, I have replaced all of the surnames with fictitious ones, although preserving the distinction between surnames of Spanish, Loretan or Panoan (drawing from Capanahua historical narrative in Schoolland 1975) provenience, which is relevant for the comments made about them.

³ Capanahua is a South American language from the Panoan family, closely related to Shipibo-Conibo (recent classification defines Capanahua as a dialect of S.-C. (Fleck 2013)). It appears that between the 19th and 20th centuries, when they came to contact with the national society,

In this paper, I present particular, socio-culturally conditioned representations and employment of inebriation (Heath 1987; Dietler 2006), which uses a set of common themes, formulas, or gestures (cf. Harvey 1991). However, it needs to be stressed that my aim is to suggest how the content of such speeches or demonstrations reflects some important aspects of social representations on the Tapiche and Buncuya Rivers. I recognize the “natural” quality of drunken speech production to be rooted in specific ideas about the “nature” of sociality, and make it the main focus of this article. By looking at how Capanahua descendants speak about others who speak inebriated, as well as the content of such speeches, I glance at what this says about their ideas about social life and at its workings. Therefore, instead of engaging in the formal analysis of these speeches as a discursive genre or performance, I look into the “nature” that produces them. This overview may therefore serve as much as a guide to the culturally specific construction and employment of the physical state of inebriation, as a walk through what I understand to be dimensions of Capanahua descendants’ sociality.

The text opens with N.’s example in its entirety, translated and slightly edited from my field notes. It is followed by an overview of the elements of similar speeches which I have witnessed at least a few times a month during my stay, as drinking alcohol accompanies communal work of any kind, making the drunken speech a commonplace occurrence. They were recorded in my field notes. Several examples were recorded when the speakers insisted on conducting recorded interview despite their own inebriation, and a few more were recorded on the occasion of another person’s interview. Additionally, some elements of the speeches were reported to me by the villagers themselves, based on their own lifetime of experiences, and have been documented in recorded interviews or in field notes. This broader presentation is complemented by the mention of specific meanings associated with drunkenness that shed a special light on the content of drunken speeches – namely, its capacity to externalize what is normally concealed. Therefore, because I am most interested in the representations

the ancestors of Capanahua speakers have occupied the area of the upper Tapiche’s tributaries and sources. Many of their descendants live in five native communities on the Buncuya and Tapiche rivers, which total around 400 inhabitants, including persons of non-Capanahua origin. Additionally, over the last several decades many have migrated to the Ucayali or lower Tapiche towns – their number is unknown, but should be considered significant. Both in towns and in the communities, they share a lifestyle common to the Peruvian *mestizo* inhabitants of the tropical forest. The language is in the process of extinction, as there are no monolingual speakers, fluency is mostly found in the elderly generation, middle-aged people usually have largely passive knowledge of the language, younger generation has little if at all, and there are no children who speak or understand it. The Capanahua identity parallels this pattern. I use the designation “Capanahua descendants” not to mark my judgment of authenticity or level of acculturation, but to reflect the local way of speaking about identity. “Capanahua proper” refers most often to the *antiguos* [ancestors], of whom Capanahua descendants say they are *hijos nomás* [only the children] or *ramas* [branches]. Relatively rich linguistic literature exists due to the work of SIL missionaries (1950s-1990s), and it is not matched by ethnographic or historical publications.

of social life revealed by drunken speech, I will close this paper with some final suggestions on how this phenomenon allows a glimpse into the inner workings of the local sociality. More specifically, I find it remarkable and representative for Capanahua descendants' social representations that particular identity affiliations, as well as the Capanahua language, should be "revealed" in few natural contexts outside of the state of inebriation (a principal alternative being an interview with me, the anthropologist interested in the historical categories).

N.'s speech

N. (56) was already relatively drunk with *masato* [fermented manioc beverage]⁴ copiously served on the *minga* [neighbours' work party] from which he had just arrived. He addressed me in *idioma* [the language], proudly stating: "Haskari nukin kaibu tūiti: siripi. Numi'i, kuin kuini, sina sinayama'i. Numi'i, naši'i, uša'i" [This is how "our relatives" work: just fine. They drink happy, peaceful, and unanimous, nobody gets mad. They drink, bathe and go to sleep].

His greeting evolved into an extensive, almost uninterrupted monologue in Spanish, enriched with Capanahua words or sentences. N. started by saying with a spark in his eye: "ʔÁyubu paʔin sta hai! ʔĭa taʔ Áyubu ki!" [The ʔÁyubu⁵ is ostensibly drunk! I am the ʔÁyubu!], and added a Capanahua phrase associated with the ʔÁyubu, which he explained to A. (45), who joined us in the meanwhile: "You know how when you try to pick peach palm (*pijuayo*) fruit with a long pole, and you can't, because it slips away and twists? That's what I am! That's how agile the ʔÁyubu are! You can't catch me!" He then listed the few men in Limón Cocha who were also ʔÁyubu. "But those here," continued N., motioning towards the village, "they are Pechabobakibu,⁶ Niabu,⁷ my mother, my uncles... Yet, it is my father who engendered me (*engendrar*)! My mother, who cast me out into the world (*botar al mundo*) was Niabu, but I am ʔÁyubu!" A. then asked him: "So what am I?" N. thought a while: "You are Naʔinbu!"⁸ A. laughed: "That's what my father used to say, but I never knew what to make of it." "The ʔÁyubu is like that: *chah! chah!*" explained N. demonstrating the fighting gestures with

⁴ I insert the English translations or short explications in square brackets, and original expressions in round brackets.

⁵ See section "Claiming 'all that they are'" for explanation of these identities. Eponymy of ʔáyu is uncertain, sometimes associated with ʔaya, *maracana* or *shamiro* [possibly white-eyed parakeet, (*Aratinga leucophthalmus*)], but sometimes with wanin, *pijuayo* [peach palm (*Bactris gasipaes*)].

⁶ Pechabo is a fictitious version of one of the village surnames.

⁷ From nĭa (*trompetero*), most probably pale-winged trumpeter (*Psophia leucoptera*) found in southwestern Amazon rainforest. Some people on the Tapiche suggested that there are two kinds of *trompetero* – one smaller and more gregarious (nĭa), and the other bigger, living in smaller groups (čĭnčĭ).

⁸ From naʔin (*pelejo*) [three-toed sloth (genus *Bradypus*)].

the imaginary *winu*.⁹ “And the *Na’inbu* is like this, lying down,” N. mimicked a scene where the defeated *Na’inbu*, lying on his back, sticks his leg out to protect himself from the *ʔÁyubu*, “I am the trunk of the *ʔÁyubu*, really-real! (*¡tronco de ʔÁyubu! ¡legítimo, legítimo!*)” triumphed N. “I know how things were, how the breed (*generación*) began, who we are and from where! I know all of it! *Nukin hui ʔunanaʔi* [I know our language] – better than anyone else in here, including my older brother! All the others are *ʔiʔbumabu!* [lit. “not owners”]. I use that word for those who have no knowledge (*conocimiento*), don’t know a thing, don’t have a family, and don’t have any experience. When I get angry I say: *Tsuan mia taʔ kin?! ʔiʔbuma! ¡Quien eres tu?! ¡No sabes nada!*” [Who do you think you are?! You know nothing!].

In the narrative reiterations of his legitimacy, N. made a claim that perplexed me: “My father was well *viracuchazo*, like a *gringo*! He had good knowledge, he was *mestizo*!¹⁰ My mother no, she was a *cholita*, *indita*¹¹, but she only threw me out to the world. The others begrudged (*odiaban*) my father, saying that his surname was given to him as a gift (*regalado*) as an *ʔinábu* [slave, adopted child] when his umbilical cord was cut. But no! Not him! He was truly real (*bien legítimo*) Rojas. And he would say: ‘Why should I be changing my surname?!’ Yet others, yes, they are *ʔinábu* – like F. [the protoplast of the García line on the Tapiche], who was kidnapped by the *mestizos* when he was little. They claim they are García, but that’s not who they are! They are neither García, nor Rojas [paternal and maternal surnames¹² of the oldest living generation], they are Parayube Huasinahua! [Panoan-sounding (sur)names]. Their mother was *ʔinábu* as well, raised by others. Did you hear how they speak Spanish? They have an accent, right? And me, I speak well, don’t I? That’s because they are more *cholo* than me! It is only I who is a real Rojas, I am ahead (*adelante*) of them! Also, of J., G. [N.’s mother’s brother’s sons] – they are Pechabo Rojas, but me... I am Rojas Pechabo! They are behind me!”

A. asked: “And your father?” “X. Rojas Mocanahua.” “Mother?” “Y. Pechabo Rojas.” To this A. responded spontaneously: “I, too, am – as you say, *¡bien legítimo!* My folks united among Herreras! My father was Huasinahua Herrera, and my mother Tello Herrera [sic, actually Herrera Tello].” “Is Tello Cocama¹³?”

⁹ *Macana* in Spanish. It is a long, sword-like weapon made from peach palm wood (Tessmann, 1999: 91). The last known examples have been lost some 40 years ago.

¹⁰ In local Spanish, *gringo* refers to an exotic caucasian foreigner; *viracucha* is a Caucasian or a person of “elevated” or foreign origin and culture (note the AUG -zo); *mestizo* can mean a person of mixed origin and/or raised in a Spanish-speaking environment.

¹¹ *Cholo*, *indio* (note DIM -ita) – pejoratively charged designations connoting “hillbillies” or “heathens,” used to mean persons raised and living in primarily indigenous language and setting.

¹² In Peru, a person has two surnames, first from the father and second from the mother. Every parent passes on only his or her first (paternal) surname to the child.

¹³ Tupian indigenous group from the Ucayali, Marañón and Huallaga Rivers, on the Tapiche often assumed to be “more advanced” and sometimes synonymous with *mestizo*.

asked N. “¡Cocamazo!” answered A. strongly, intensifying the name with the augmentative suffix.

N. said he knew who his grandfather was, while earlier even his older siblings were not able to tell me. Recalling a name [of a man that others said was not his father’s father], N. told us the story of the elder’s death: falling from an elevated *pona* palm floor to break his neck, the subsequent accusations and temporary arrest of his uncle. When speaking of the “the old ones,” N. said that they, the *antiguos*, were real, while “us – we are nothing but their branches (*sus ramas*).” This led him to talk of his oldest son: “I have engendered him, he is mine! His mother only cast him out onto the world – I made him (*yo le hecho*)!” He told us about how he teaches his son to deal with *paturunu* – *patrón* [mestizo employer], and he urges him to study at school, learn to read and write, and get ahead (*adelante*), to be *ašuan huni* [more/better of a man], not to feel shame (*tener vergüenza*) like his father who did not know how to read and write. His step-daughters set an example – out there, in other parts of Peru, writing letters, studying.

With R., N.’s wife, who joined us later on, all three maintained that I spoke “their language” and insisted on speaking to me in Capanahua, which I could follow only partly. Whenever N. and R. switched to Spanish, A. opposed strongly, urging them to go back to speaking *idioma*, even though he too understands it partially and kept asking for the meaning of particular words or utterances.

All the while they were drinking *trago* that N. asked me for, and he acknowledged this by telling me “the story of this *trago*” (*cuento dese* [sic!] *trago*) in Capanahua – how I served him a drink, how nobody needs to know about this (he assumed that I had served him the *trago* of the *patrón* during his absence without paying for it, which was not the case), how I served him tobacco (“*siri huni!*” [a good man]); and how good it was to be there, *kuin kuini*, peacefully, unanimously. A. and N. went on to convince me of their great friendship for me and how they were going to miss me (*pensar*, *šina šinakin*) when I leave to “*miin hūma hanin*” [your land/city], even though at this point we still had 4–5 months of stay ahead of us. They finally left to look for the boom-box to play *música*.

Modalities of the drunken speech

The Capanahua recognized a speech genre referred to as *paʔin hui* or *paʔin yuwani* [*paʔin* – inebriated; *hui* – language, story, speech, word; *yuwani* – conversation], although it seems to refer rather to monologic turns (cf. Urban 1986: 381) and can be translated as “drunken discourses” (Loos and Loos 1980a: 64). In contemporary Spanish, it is referred to descriptively as *están conversando entre borrachos* [they talk among drunken people]. Capanahua descendants describe it in the context of an exclusive “conversation between ancestors”. It seems that the privileged setting for the *paʔin hui* had been drinking gatherings of men described

as “all-night drinking fest[s]” (Loos 1960: 7). The speech was interpreted to be “dedicated to ‘counselling’ the younger generation” (Loos 1960: 7; cf. Loos and Loos 1980a: 64), although the Capanahua descendants tend to present the paʔin yuwani of the ancestors by focusing on the partly unintelligible self-assertions.

Loos also mentioned the existence of a tradition of “tribal chants and [funeral] wails” which by 1950s was known only by older women (1960: 12–13). In Capanahua, it may be referred to as winiʔi [to cry, lament]. When I played a Sharanahua fidi, discussed by Déléage (2007b), to several middle-aged people, they said it was the same as winiʔi of their parents or grandparents. Today, their wailing is referred to as *hablando-hablando lloran, llorando-hablando, llorar en su idioma* [they cry while talking-talking, crying-talking, crying in their language]. While it refers mostly to funeral wailing, it is also said to have been employed when recalling absent or deceased loved ones: “She cries recalling the past, what had taken place, her fathers, mothers... One stays behind to give *ejemplo* [lit “example,” here: “account”] of it all. This is it, giving account of (*ejemplando*) the ancient ones”. While this may relate wailing to the educational or testimonial character of the drunken speech mentioned by Loos, in both cases, it seems that one occasion for lamenting would be the gatherings where people drank alcohol:

[My aunt’s] father (...) also was... saying... singing... like this. But I didn’t understand what he was saying. (...) Like I told you, drunk! Drinking, closing his eyes, there he would be, singing in his language, yeap... [chuckles] (...) Paʔin yuwani, they would call it, too. Paʔin yuwani... winiʔi (...) nukin šinibu winiʔi paʔini [Speaking drunk, they lament (...) – our ancestors would lament when drunk]. My cousin (...) told me this: “How was it [done], cousin?” – “Paʔinaš... winikani” (...) All bundled together, just them right there, (...) and they cried like this. There I heard the old C. sing like that – what could he possibly have been saying, the old-timer? I couldn’t understand him!

While it is fairly easy to recognize the winiʔi as a variant of the “ritual wailing” genre of native South America (e.g. Urban 1988), it is more difficult to relate paʔin yuwani to the literature. One might identify it with the “ceremonial dialogues” or “ceremonial greetings” (e.g., Rivière 1971; Urban 1986; Surrallés 2003), but while it is linked to encounters or gatherings, there is no information as to what level of encounters (e.g. intra- or inter-community) they referred to. Additionally, for the Capanahua, both paʔin hui and winiʔi seem to have been related to inebriation.

The Capanahua descendants tend to associate the drunken speeches with “customs of the ancestors,” specifically with the paʔin hui (section “Claiming ‘all that they are’”), and occasionally, winiʔi wailing (section “The language”). My use of the term “drunken speech” is more inclusive. First, I look at the contemporary practice observed during my fieldwork. Current drunken speeches take place on any occasion where alcohol is consumed. In occurrences that I have witnessed, they have been presented by both men and women, usually middle-aged, rarely younger. Women tend to limit the content of their speeches to

modalities from sections “Conviviality”, “Remembering, they cry”, and “The language”, with those from section “Claiming ‘all that they are’” being used predominantly, if not exclusively, by men. If at all spoken about, drunken speech is presented as occurring spontaneously, “naturally” when people drink and their content as simply the things that drunken people say, not requiring special skills. To an outsider, however, they show significant consistency – most importantly, displaying notable similarity to how the past examples of drunken speeches are described, either today or in available sources. Secondly, contemporary representations of past drunken speech and actual occurrences conflate the themes associated with both hypothetical genres of the ancestors. Because of this, I chose to present them separately, but only as elements or modalities used across the drunken speeches. These purely analytical devices facilitate presentation of the entangled thematic, emotional and social content of drunken speeches. The ordering of presentation from the convivial to conflictive modalities may reflect the chronological progression in actual speeches, but it is not always the case, and I take note of any chronological or logical connections in the employment of modalities. In some situations, the mode linked to *wini’i* can be predominant, yet it would also include elements associated with the *pa’in hui*, or vice versa. The introductory example demonstrates how a drunken speech can actually be laid out – drawing on all or any of the modes and combining them. Thirdly, I have included here an aspect of the drunken behaviour to which for convenience I refer as “conviviality.” The Capanahua descendants do not describe it as part of drunken speech in representations of either historical or contemporary examples, less so name it as such. It is, however a salient feature of the drunken speeches and is indispensable for understanding the remaining aspects.

Conviviality

N.’s speech begun with the description of circumstances of his inebriation, which is essential for contextualizing the remaining aspects of the drunken speeches. This mode is the most disparate in relation to the remaining ones in that it focuses on the present temporal setting and on the communal dimension. Its central themes are being joyous, peaceful, and creating bonds of friendship.

The expression *kuin kuini* refers to the feeling of joy and contentment (*alegrarse, contentarse*) (Loos and Loos 2003), and in contemporary practice, *estar alegre* connotes harmonious joint participation – being entirely present, with no conflictive elements. Enunciating what is being (or has recently been) done together can be interpreted as dismissing doubts as to intentions and expressing the speaker’s full, harmonious participation. It most often refers to:

- working – for example, on a *minga*, working hand in hand, V. called to me laughing: “Uuh! Suffering (working) together!”; in other situations, which explain current inebriation: “We have been working *lindo*, co-ordinately, with all of our friends!”; M. told me, speaking in Capanahua and gesticu-

lating, that they have been drinking strong *masato* while felling trees – and “[they] all got drunk!”;

- passing time together: “We are sitting here, joined by the bonds (*vínculos*) of friendship!”; drinking *masato* (sharing one bowl and sitting next to each other): “we are here, drinking like humans!”; “We are sitting here, drinking our *masato*, *tranquilo* – you know how we are!”; having a conversation (“Here we are, entirely peaceful, having a conversation, recounting – everything in order [*normal*]!”) – preferably about work: E. was scolding her companions for the verbal accusations – “Don’t talk about stealing, cheating – talk like Capanahua, about how to open a field, how to harvest manioc!”; “When my father was tipsy, he would converse about work, tell stories from other parts”; or dancing, etc.: “Here we are, in this surrounding (*ambiente*), drinking, smoking, dancing, peacefully, *tranquilo*, *lindo*!”.

A related meaning of *alegría* refers to the joyous uproar of laughter and music, perceptible proof of being together. A boom-box or a stereo is a device for overcoming the *tristeza*, or sadness/silence, and a proper meeting should be enhanced and affirmed by the loud music.

The peaceful, harmonious element is also defined through adjectives *siripi* [good, right, clear] or *tranquilo* [peacefully], *lindo* [neat], *normal* [in order], and indicates a peaceful interaction based on unanimity, free of fights, without offending anyone. A. told me about his birthday party as exemplary of the right way of drinking: “All the others got drunk and slept, some with vomit all over their faces and clothes... but all perfectly neat (*puro lindo*), no fighting, none whatsoever. No arguments. Nothing, not a little bit! *Puro lindo tranquilo*!”. Similarly, P. spoke about another villager: “at least he does no harm to anyone, he’s just walking about talking to himself and singing until his drunkenness passes or he goes to sleep”, and E. said she prefers when “everyone on a *minga* is merry and content, when no one gets mad (*no se rabia*)”. V. told me that “some look to pick a fight (*son líosos*) for no reason. Others bother (*molestan*) you talking or singing” – he stays away from these, and he himself drinks tranquilly – “there is no harm in somebody getting drunk and going to sleep, does not bother anyone”. This ideal is evoked in drunken speech. In drunken speech at another occasion, N. was telling us how “people are enjoying themselves in a good way, *alegre*, among *kaibu* [relatives]: *sinayama?* [without getting mad], just like the ancestors – they would come together to *čirini* [dance] all night, drink *masato* and go to sleep the next day”. P. would assure me in his drunken speeches that he is *tranquilo*, “without arguing (*discutiendo*) with anyone” – and Z. made sure that he had not offended me (*¿he faltado algo a tu persona?*).

Special effort is made to verbally create or confirm the surroundings (*ambiente*) of family and friendship links, joining the participants of the gathering. This is done by affirming the relation through proper terms by which people address each other (*tratarse*) (in Spanish or Capanahua). When inebriated, I. would call on his “beautiful idea for everyone to live tranquilly, neat. One large family! That’s what I go for!” – for this reason, he said, we were also part of the family,

and that is why he was calling me *compadre* [child's god-father]. S. would complain laughingly that Y. (distantly related) always calls her *mami* when drunk, but when sober – does not bring her even one fish. Speakers also praise the valued characteristics of a person they address (*bien bueno conmigo* [so good to me!], *linda gente* or *siri huni* [lit. beautiful folks, connoting generosity and unanimous participation]) and convince the listener of their good intentions and feelings (*estimar* [respect], *amar, querer* [love]).

Expressing sadness at the perspective of future separation is another way of emphasizing the bonds evoked in the present, both in terms of time and of space. For example, long before the time of our departure, during their drunken speech people would say: “When will we see you again? Never?! We are going to be very sad when you leave!”, but it can also be heard on other occasions which focus on the passing of time, such as the New Year's Eve or birthdays. There, amidst the wild *cumbia* music and dancing, drunken speeches accentuate joint participation to explicitly produce and fortify memories in the face of the unpredictability and inevitability of death or separation: “Tomorrow I die, and you will cry remembering me – how we used to dance and drink together! And the same if you die – we will be very, very sad! We don't know if we'll make it to the next year!”; “We may die tomorrow; we have to be *alegre* now!”; “Don't you ever forget me!”. Z. was even ascertaining that he would never forget my friend who visited us for a few days – “What's his name again?”.

To conclude, this modality of drunken speeches articulates and acknowledges the situation in a way characteristic to the foregone Capanahua and their descendants. For example, the usual Capanahua greeting questions the perceptible state of the addressee in the negative, and the response affirms it. The most common example, translated for outsiders as “hello” is “*mu'i yama'in?*” (“are you not awake?”), with the response “*mu'i ta' hai*” (“I am awake”), but there are many others in Capanahua narratives, including “*hiwiyama'in?*” “are you not living (in your house?)” (Loos and Loos 1980b; Scholland 1975). In local Spanish, the habitual greeting questions the activity of the addressee, for example “*¿tas sentado?*” (“are you sitting?”), and the response is an affirmation, “*aquí estoy, sentado*” (“here I am, sitting”) (cf. Erikson 2009). In a similar manner, in the convivial modality, speakers verbally affirm what is perceivable. People make merry and simultaneously describe how they drink while working, talking or dancing, elaborating on how well it is to be together in peace. It may be said that those expressions are meant to produce a safe, transparent environment that is the ideal of social interaction. But they also go further, because instead of simply stating the facts, they define the situations as already perfect through the use of the above key adjectives. The ideal of harmonious being in an unanimous gathering is the essence of their speeches. They as much reflect as create or impose it. The zeal in defining the situation is indicative of a lurking shadow which can be understood only in relation to other aspects of drunken speech, and more generally, to the way in which drunken speech reflects representations of sociality.

In order to situate this modality in relation to the remaining ones, it should be said that the moment of the switch from the convivial to the modalities discussed below (section “Modalities of the drunken speech”) can be defined as the slip of focus from the present to the past, and from group setting and conversation to individual introspection and monologue. *Alegría* is opposed to *tristeza*, bīna [sadness], which refers to silence, loneliness and abandonment. It is intrinsically connected with the verb *pensar*, šinakin [to think] which describes yearning for someone or something, remembering, homesickness, worrying and being in the state of detachment. Silence is also interpreted as the refusal of interaction caused by anger (*rabiar*, sinati). Therefore, this shift from convivial openness and communality to wini’i (section “Remembering, they cry”) and pa’in hui (section “Claiming ‘all that they are’”) modalities of introspection and difference plunges the speech into the shadow, at the depths of which lies the potential of conflict and violence. The following sections describe the revelations of what is said to be hidden behind the silences or shadows that the merrymaking is meant to cover.

Yet, the convivial mode may serve as an introduction or a background for the introspection and reminiscences. For example, in N.’s speech it is followed by themes from other modalities, but also encompasses them. Similarly, the building up of a harmonious space quite often leads up to the confrontational mode, revealing desire as a demand based on the invoked bond. Thus, drunken speech “proper” (pa’in hui – see below) can continue to be interwoven with the convivial mode in milder versions of the speeches. Nonetheless, the shift in content leads to an area that for the Capanahua descendants can be a source of potentially ominous antisocial force: individual thoughts and memories. Remembering can uncover old conflicts or new demands. Claims to one’s *raza* [line of origin], or presenting one’s experiences and memories easily lead to comparisons, pretensions of one’s hierarchic position and the tests of strength.

“Remembering, they cry”

Crying is commonly expected of a *borracho* [drunken person] as a “normal” element of inebriation. Often this emotional outburst is taken as spurious, just as when E. is ridiculing the *borracho*’s “*mami!*”, or when A. says people cried at a funeral only because they were drunk. Yet, the underlying idea is that *borracho* cries recalling (*pensar*) his family, and this touches on the central point of drunkenness as outlined by Capanahua descendants. While in the convivial mode, lamenting serves to reinforce existing or evoked bonds by envisioning future separation; this type of expression of sadness serves no social purpose and reinforces estrangement. Remembering is believed to deflect from the social setting at hand, causing thoughts to leave to other places, other times, and other people. Contemporary representations and practice situate the laments (possibly related to the wini’i wailing) alongside the proper drunken speech (pa’in yuwani) as the space of recalling.

Memories and nostalgia take the centre stage in this modality of drunken speech. Speakers bemoan their own pitiable state of loneliness, abandonment, and detachment from other members of their family, e.g. "At no time of night or day do I see my father. Any time I look, he's not there. There I am, recollecting, thinking of my dad...". "I have neither father nor mother" is an often used expression, and even older people deplore being orphans. Others lament the dispersion of their family – siblings or children, or their own status of being "from somewhere else." Yet others express their sadness at temporal separation, e.g. when the wife leaves temporarily while the husband stays at home and drinks, deploring his loneliness, hunger as well as the fear that she will never come back. Overall, the evoked image is that of an individual's abandonment and estrangement in the present social space, and of belonging somewhere else ("I have no family here!").

Those affiliations with remote or past places are often supported by revealing names or actual descriptions of people and places to which the *borrachos* claim to belong: "and so, when they [the old ones] were drunk, they recalled... their grandfathers, fathers of grandfathers...". The knowledge of genealogical ties or origins is actually often traced to this modality. For example, when talking about family connections of a certain man, R. told me: "well, when he got drunk in here, he said: 'I had a father who passed away, his name was M. Aguirre!'". The recollections concern the departed loved one's virtues, harmonious joint activities (hunting, working and conversations) or shared places. Apart from memories connected to family, one of those remote places revisited is the SIL social space on the Buncuya River between 1950–1980s.

Emotionally charged, painful recollections of sickness and death are also disclosed. The night before *día del tunchi* (All Saints' Day) M. came to us inebriated, and stating her full name and the names of her father and siblings (although we had known each other for 10 months already – cf. section "Claiming 'all that they are'"), she began a crying soliloquy, replete with gesticulation and dialogues. She told us of her loneliness in this village and recounted her father's sickness, collapse and death, detailing the caretaking, suffering, and arguments after his death. "I am alone; I have no mother, no father. Just my children and grandchildren, but there is no one to comfort me (*dar consuelo*)...". Drunken P., crying profusely, recounted separate stories of the deaths of his aunt, his grandfather, and his baby sister, one after another. Similar stories detailing dying and death are also comparable with the separations (e.g. farewells with the SIL missionaries), or the collapse of community (e.g. the story of the vampire bat plague that destroyed the whole stock of cattle on the Buncuya).

The speakers can also reminisce the transmission of knowledge (language, mythic stories) from departed close ones ("T. Paranhua! (...) *mi abuelo!* (...) ¡*El me contaba muuuchas... pasadas!* ¡*Cantidades!*" [T. Paranhua! (...) my grandfather! (...) He used to tell me maaany stories from the past! A lot!]), and sometimes proceed to the content of the stories themselves. These carry away to even more remote places and times, especially the curious and terrifying tales of the

sad past (*triste pasado*), where the ancestors suffer violence, persecutions and ignorance.

Finally, a speaker may lament his own life mistakes or misfortunes (such as premature deaths in the family) which determined his life path, failed chances at education or work in cities, traumatic memories, or his near-death experience.

Therefore, in this mode, *borrachos* recall their lost connections to other places, other times and persons. Most of all, they remember the departed family members and the social spaces they have passed through during their lives – it could be said that they recall the spaces of conviviality of the past. The frequency of these expressions of yearning in drunken speeches suggests that inebriation is one of the contexts in which they are expected and allowed to resurface. Inevitably, those reminiscences bring up a very common and important theme of the Capanahua descendants' social representations: passing away and temporal degradation or diffusion: "He was really-really real Capanahua! When he died, the Mocanahuas ended. We are... nothing but the roots (*raices*)¹⁴" – disdainfully told me Z., whose own surname is Mocanahua (cf. section "Claiming 'all that they are'").

The language

The language of everyday, "sober" communication in the Capanahua descendants' villages is Peruvian Amazonian Spanish, or Ucayali Spanish. Yet, it is commonly maintained that everyone in the village actually knows *idioma* ("the language") of the *antiguos*, but refuses to speak it or admit to understanding it. These commentaries feature a very characteristic mixture of resentment and derision: "They know the language, brother, they can speak it. How else would I hear them speak when they get drunk? And when sober, they don't want to!"; "They don't speak it every day – only once in a while, when they are a bit tipsy – there they remember too!"; "Just listen how this *borrachito* talks! That's how they are: when sober, he doesn't want to say a word. And when he's got his booze: Damn! He knows it all too well!"; "That one, when he's all liquored up, he speaks it. And the guy speaks it really neat, too!"; "Oh boy, how they would speak it when they had their liquor!"; "They don't want to speak it. Only when you catch them with their *masato* – only then!".

While the actual commonality of language competence seems questionable to me, drunken speeches do favour usage of Capanahua. Inebriation, then, is strongly associated with speaking *idioma*. "[I am drunk, so] I feel like speaking my language! (*¡Tengo ganas de hablar mi idioma!*)" – is a popular expression, and the "urge" is more often simply enacted, regardless of the actual competence of the speaker and the listeners. This is best illustrated by speeches of those persons who most strongly deny their knowledge and claim to have forgotten it completely while sober. One of them once struggled to utter: "buna ka'i!" While

¹⁴ This imagery refers to branching out, more commonly articulated as "tree-branches" or "tree-offshoots."

I tried to figure out what happened with the bullet ant (*buna, isula*), his daughter asked her mother: “*buna* what?!” Laughing, the latter responded that she had no idea. Only when the man started gesturing with tears in his eyes, did I understand that he meant *bina* [*pena*, sadness] – that he was going to feel sorry when we would leave.

The drunken speeches seem also to privilege languages of other social spaces, and since they are to a large extent a monologue – like in the extreme case of P., who “walks around talking to himself” – they can be opaque to listeners. Loos noted that “a grandfather chanted for the group in a dialect not clearly understood by the others, who claimed it was ‘too fast’ for them” (1960: 13), and P. (who is among the most competent speakers) recalled not understanding the speeches of his uncles. Also, he remembered that his father, when inebriated, sang and spoke in Quechua, which no one else understood: “My father spoke Inka, me – never, I was just listening. When drunk, he would be sitting there, all alone, speaking”. Contemporary examples are P.’s use of incomprehensible languages, including an invented dialect of Capanahua, improvised legal-official Spanish and the pretend-Polish which he spoke in his drunkenness, and even L.’s exclusive use of his native Yanesha language while drunk conforms to this pattern.

These other languages may be considered traces of remote social spaces included in one’s formation and experience. Similarly, for the villagers, Capanahua language is closely associated with the social space of the parents. *Hui* [language] also stands for words and stories, which are always traced to specific persons and the “exact” way they told them. It is often repeated that “the old ones no longer exist” – so there is no one to speak the language to. Therefore, language of the stories and of communication with the relatives who are gone is also a matter of memory, a trace of other places, times and convivialities – especially if it is not used in everyday conversations.

Claiming “all that they are”

The following modality of drunken speech is similar to the previous one in that it relates to places and people outside of the current spatial-temporal setting. In fact, it may evolve from nostalgic remembrance itself. Yet, while drunken lament expresses separation, longing and the temporal diffusion of authenticity, this mode actively brings particularity within the confines of the present social space. This aspect involves a boasting affirmation of difference in persons. Instead of projecting authenticity (*legítimo*, connoting centeredness and purity) onto the past, the speaker claims it for himself. Speakers announce “all that they are” (*todo lo que [son] ellos*), which is interpreted as their claim of superior authenticity against other participants of the social space, substantiated by origin, affiliation, formation, physical strength, prowess and knowledge. It is openly confrontational. Such an overt demonstration radically opposes the uniformity ideal of conviviality and everyday sociality, where self-restraint and humility are the norm. While daily communication postulates relative kinship address terms, drunken speech

exposes “absolute,” singular identities. This modality corresponds to the Capanahua descendants’ representations of a proper *paʔin hui*.

The most basic formula is “*Paʔin sta/ta hai*” [I am drunk], followed by *tribu* name. For example, “When they got drunk, they used to say: ‘*paʔin sta hai, niabakibu!*’”; “*Uuu – paʔin ta hai!* – he would say – ‘*ʔÁyu! ʔÁyubu!*’”; “my uncle used to say ‘I am Niabu’... when he was drunk” (GSR07); “my father-in-law used to say: ‘*Paʔin ta hai! ʔÁyu – ʔÁyubu! Niaʔin baki*’ [son of the Niabu woman]. It is a violent, expressive shout, occasionally accompanied by pounding the chest with the hand or fist. In case of the *Niabu*, speakers can imitate trumpeter’s calls (*čuuh! čauuh! čiiš! ššff! tuššš!*), and one man recalled seeing his grandfather also imitate the bird’s walk. Today, apart from (or instead of) the above, a full name and surname may be given, sometimes along with the names of parents or grandparents, including situations where people know each other and their relations, so that a man can yell his full name and surname even to his brother.

However, outside of the drunken speech those affiliations are normally considered boisterous, sometimes rebel identity claims. First, the speaker can be interpreted to arrogate a new centeredness by taking on a “strong” name, potential beginning of a new *tribu/raza* (see below). This refers to the names said to be either made up by the speaker for himself, or even improvised on the spot to support his skills, strength, or authenticity claims. For the currently living Capanahua descendants, they are an object of slight ridicule, both for the drunken speeches of the past and present, e.g. “He [my uncle] used to say that he was *Binuʔibu*, *Mananʔibu*¹⁵, *Niabu*. How? Which one in the end!? [laugh]”; “They used to say those [names] [laughs]. They say that in jest (*De broma hablan ese*), (...) – like that drunkard J.: don’t you know when he’s drunk he says: ‘I am *Mašin Kunibu*¹⁶?... I mean, they invent those names themselves, to speak there’. Yet, this logic of rampant, wilful self-naming ancestors inventing “strong” fighting names (invoking the eponymic animal’s strength or agility) is how the emergence of the different *tribus* is often presented:

My father said that sometimes, they’d take on names of animals (...) for example, Sloth-Indians (*Pelejo-aucas*) – [sloth] is really strong, has a lot of strength – because of this they were saying they are *Naʔinbakibu* – nobody can beat him! [laugh] (...) They took on names, nicknames. These are the significations [*significaciones*] of *Naʔinbakibu*, *Niabakibu* – that’s where their meaning comes from.

One unique explanation of the *tribu* name traced its origin to a mischievous boy, “naughty, playful, running around like a monkey!” Such replacement of the usual image of the drunken contest with a mischievous boy shows the mocking

¹⁵ From *binu* [*aguaje* or moriche palm (*Mauritia flexuosa*)] and *ʔibu* [owner of], and *manan* [hill, highland] and *ʔibu*. These names are said to have been used only by one man, but no one today could explain their status. Note that both have the suffix *-ʔibu*, thus denoting claim for centeredness. While the precise *aguaje* palm reference is opaque to me, the highlands as habitat seem to have had significance for the *antiguos*’ identity.

¹⁶ From *mašin* [beach] and *kunibu* [knifefish] (order *Gymnotiformes*).

attitude towards the names of *tribus* and the wilful drunken boasting. The urchin would shout: “I am The Squirrel (Kapabu)!!!”, and the sardonic response of the adults was: “Oh, very well, Kapabu be it!” Thus he was named Kapabu, and eventually his name came to designate all the ancient Capanahua [from kapa – squirrel, and nawa – named foreign group).

For the Capanahua descendants, this aspect of pa'in hui is often the source of information on ascending generations' affiliations to what Eugene Loos referred as “patrilineal clans” (1960; Loos and Loos 2003).¹⁷ They are generally traced through the father, although both lines are sometimes affirmed (see N.'s speech) – and on occasion the focus can shift to the mother's side. They are composed of an animal or plant eponym and suffix -bu [denoting a generic class or 3rd person plural] or -bakibu [offspring of]. Their Spanish equivalents are composed of the eponym and the *-auca*¹⁸ suffix, e.g. *pelejo-aucas*, *trompetero-aucas*. They are referred to variously as *tribus* or *tribadas* [lit. tribes], as well as *razas*, *generaciones* and *descendencia* [lit. races, breeds or pedigrees, the overall implication being that of generic lines of origin, descent]. Today, they are presented as original separate groups said to have made up the Capanahua social formation in the past, and/or as origin categories of the ancestors. Sometimes they are said to be “the surnames” (*apellidos*) of the *antiguos*, and they in fact parallel the contemporary ones, so that one or more local surnames are associated with a given -bakibu category.

Eugene Loos noted (2009–14) that in the 30 years of his experience with the Capanahua, the “[-bakibu] distinctions didn't play much role in daily life as far as [he] could discern.” As the conviviality section suggests, daily sociality is focused on the present and obviates the past. Drunken speech does the reverse, by drawing such outside identities from the past and revealing them in the present. After 30 years since the SIL missionary's departure, they are still not very important in daily sociality, but people (generally middle-aged) do maintain a memory of them as things from the past – very often referring precisely to what the “old people” were saying in their pa'in yuwani. It seems that it is this very association with the past that is important, and that they are actually transmitted as the already partial and past identities. Rather than categories of living people or “descent groups,” they can be seen as the traces of ancestors hidden in people, as *ramas* [“branches,” connoting partiality] in Capanahua descendants' expression.

Therefore, even affiliating with one's rightful *raza* can be read as a claim. This is because the drunken speaker positions himself at the very core, as the *tronco* [“tree trunk,” connoting centeredness], by assuming the identity of his father

¹⁷ I have counted 7 of the most common and well-established “clan” names for the upper Capanahua and 2 for the lower Capanahua (known as “Pahenbaquebo”), with 13 additional ones which are either extinct or I am unable to ascertain their status (i.e. as possibly alternative or personal names made into surnames).

¹⁸ *Auca* in Loreto Spanish comes from Quechua language, where it refers to “barbarians, heathens.” Here, it is rarely used other than in this suffix form, which is locally meant as “an isolated group of savages (*indios*).”

or grandfathers.¹⁹ He does so by drawing on the idea of the direct continuity of *raza*, which, outside of drunken speech, is largely disdained as a chimera of the ancestors who wanted it to stay pure, isolated and never to perish. This is what the wild, timid *indios* do. The daily sociality supports the reverse idea, that of dissolution of authenticity through generations. Such claims to being authentic can therefore be ridiculed – for example, a man who is reported to have soberly called himself in a public situation a “real, proper Capanahua,” is now mockingly nicknamed *Capanahua*, and his son – *Capanahuillo* [lesser/smaller Capanahua].

In either case, the actual lines of descent are assumed to be ultimately unknown in the present, being the connections which are beyond the experiential knowledge of people. All identity affirmations are therefore received more or less sceptically and may be contested. Indeed, at the backstage of Capanahua descendants’ social lives, the majority of the existing surnames are suspected of being inauthentic: *cambiado*, *robado*, *regalado* [changed, stolen, received as a gift], etc.

Another type of claim, usurping foreign identities, parallels the previous ones in that it capitalizes links to remote places or times as sources of authenticity or strength. N.’s father’s association with the *mestizo* is emphasized through his language and surname. It is said that it used to be a common practice in previous generations to adopt the names and surnames of the non-Capanahua godparents, or to consciously, wilfully take up the *viracucha* surnames. Others claim that their ancestors were actually *gringo*-like Brazilians or Peruvians, or not “from here” like everybody else. This is spoken of as an act of “ignoring” (*negar*, *ignorar*) one’s own *raza* by assuming a new identity in order to appear as “someone more” (*gente más*). Interestingly, claiming *tribu* centeredness does not seem to contradict the claim to *mestizo* origin, as in the introductory example, where claiming to be the truest core of *ʔAyubu* is not nullified by the claim of being real *viracucha*.

Finally, speaking “all that they are” also includes self-assertive boasting in heightened competitive context. The speaker supplies arguments which support his claim to superior merit on various levels: strength or agility in fighting, knowledge of his *raza* origins and language (substantiated by the close relation with parents or grandparents, which implies the legitimacy of a direct, full transfer), endurance (Loos 1960), competence in work (measured in field size or possessions), hunting prowess, superior sorcery skills, as well as honesty, generosity, etc. He may also emphasize privileged connections to remote places as a sign of “getting ahead” (*adelantar*). These may include his relatives living or working in cities, fluency in Spanish, *mestizo* habits or diet, education (with a *viracucha* teacher), overall worldliness achieved through travels to other rivers or countries, meetings with strangers such as ornithologists, oil workers, traders, municipal officials, etc. In the process, other members of the community are downplayed as less authentic, more backwards (*atrasado*, *cholo*), or less

¹⁹ It might be reflected by switching from variation *ʔAyubakibu* [ʔAyu’s offspring] to *ʔAyubu* [the very ʔAyu].

knowledgeable (either as Capanahua or *mestizo*). Because such self-assertions are inextricably associated with confrontation and competition, they are often denigrated, mocked and contested by the sober.

Confrontation

Another modality moves a step further in revealing open confrontation between persons. It is captured by the sentence: “We are looking at each other like enemies!” that I have heard in the initial stages of acquaintance. It contrasts dramatically with “sitting joined by the bonds of friendship” of the convivial modality. Silence and withdrawal from social participation is read as a possible indication of “thinking other things” (*pensar otra cosa*), which describes misunderstanding, being secretly jealous, upset, or having a disparate agenda that disturbs social harmony and unanimity. It can be addressed openly: “Are you mad?” (*¿‘Tas rabiando?*), or “Why are you mad?” (*¿Porqué estás rabiando?*), “Are you thinking harm?” (*Masa šinakin?*), or “Do you know sorcery?” (*Min kušunti ‘unanain?*), “Perhaps you are trying me?” (*¿de repente me estás probando?*). A popular greeting attempts to prevent discord: “*Sinayamawi!*” [Don’t be mad!]. Although provocative questions such as these can be meant as an assertive way of striving for the convivial unanimity, they nevertheless do so by directly addressing the discordant aspect of the encounter.

Just as such open confrontation can lead to conviviality, the reverse may also be true – building up of harmonious space can lead to open confrontation derived from excessive demands. In any case, the *borracho* is making open requests; he can be described as *exilón* [“an impertinent, notorious demander” – from *exigir*, “demand”]. While his nagging can lead to the collapse of a personal business (e.g. selling cigarettes or *trago*), refusal of alcohol or tobacco to a drunk sorcerer is extremely dangerous, because it constitutes sufficient grounds for a sorcery attack.

In this modality I also include unveiling of daily conflicts, either directly to the person concerned, or to a third party. Whereas in daily life disputes tend to be muffled, in those moments of drunkenness I would learn about the strifes existing between the villagers themselves. People recalled past wrongdoings (thefts, rumours, debts) or conflicts, and produced new accusations. The observation by Loos (1960: 4) that a case of incest denied by the offender in daily life was brought up in the drunken feasts is representative of this. Through this modality I also often learned of people’s doubts and accusations towards myself and Kinga, my fiancée – ranging from serious accusations (of being demons, extractors of people’s faces or fat, knowledge, or language for business purposes) to bemoaning not visiting their house.

Violence

The end result of such overt supercharging of difference in competition or confrontation with others creates the potential for open violence. First, claiming “all that they are” [see above] remains inextricably related to confrontation, and is expressed in terms of superior fighting skills, evoking the old days of *macana* fightings. The speaker may build up his case to a point where he needs to demonstrate the ultimate proof of the vaunted strength – by himself or with the “enemies.” Putting each other’s agility, strength, or resistance to pain to the test (*probar*) seems to be presented as the objective of these fights. Secondly, the tryouts or remembering past wrongs can lead to an actual, uncontrolled, violent conflict.

An example where solo demonstration supports the speaker’s claim to superior strength may be found in the behaviour of a drunk uncle who is said to have had scratched the palm floor with his bare fingernails: “I am Tarzán!,” he would say as his fingers peeled and bled. Another “old-timer” is remembered bringing out his *macana* whenever he was inebriated. He would insist on making a demonstration with his impressive weapon: “That’s how you fight!” Jumping up, dodging and ducking – he would swing his two meter sword-club (*macana*) right next to the observer’s head, saying: “Don’t worry, with *Cha’i* [his nickname] everything is measured!”. Another uncle used to wield his *macana*, hitting house-poles as a demonstration (*muestra*) of “how [he] used to fight”.

These solo displays have roots in the actual fighting that the ancestral Capanahua are said to have practiced with *macana* during inter-community drinking feasts, where invitations were communicated with signal drums. According to oral histories, heads would split open, yet the injured stood up again resisting the pain, and special herbs cured their wounds within days. These fights are a constant element in the discourse on the ancestors and for the Capanahua descendants epitomize the untamed, “sad past” of the savage *antiguos*. The reason for those fights is often explained as a “winner-takes-all” gamble for women, or as validating the claims for individual superiority/centeredness, in direct association with *pa’in hui* proper (section “Claiming ‘all that they are’”). Accounts of a more recent past refer to fist or knife (rather than *macana*) fights among the drunken men, and associate them with the confrontational modality of drunken speech.

Another type of violent encounter reported for the ancestors is related to the confrontation-revealing aspect of drunken speech. Here, a man is said to recall and act on the wrongs suffered from another man. The wrongdoer was expected to wait to receive either a blow with a *macana*, or a cut with a *wušati* [*huaca* – small curved knife] (cf. Loos 1960: 18–19).

I have not heard of cases of actual persons being killed within the past couple of generations, and the older sources suggest sporting contests rather than serious violence. Eugene Loos (1960: 18) recorded a description by a man who may have witnessed them in his childhood. The duels are presented as “displays of strength” and “valor in the face of pain” during meetings between “clans” – thus, they would turn into actual skirmishes only if someone became seriously

hurt. Manuel Cordova's remembrance of the Capanahua feasts from the 1920s (Lamb 1985: 58–59) tells of a “sham/mock battle” where “it always seemed that someone surely would be killed, but no one received as much as a scratch,” and “shouting, groaning, weeping melee of drunkenness (...) sounded fierce but (...) no one [sic] really got hurt.” Rather, they were “a display of defensive skill and personal agility accompanied by the loud clatter of the striking clubs and wild shouts of the men” (ibid.). Yet, according to the common contemporary discourse on the past, people would regularly be killed in these *macana* fights. They are presented as dreadful acts of violence by the untamed, “messed-up old ones” (*los viejos fregados*). In one story illustrating the fierceness of the “old Capanahua,” a man's ear is cut off with a machete during work on the field. Inebriated companions would bring herbs to dress the wound, stick the ear back on and continue to drink *masato*, only to find out the next day that the ear had been placed backwards. Outsiders married to or working with the Capanahua recount situations where they felt their lives were threatened by drunken men. Currently, any acts of violence that I have been told about or have witnessed seemed to be much more about spontaneous confrontational eruptions rather than such formal displays of strength.

The releasing capacity of drunkenness

It would not be possible to understand the full meaning of *paʔin hui* without accounting for how drunkenness in general is construed by the Capanahua and their descendants. A *borracho* is an object of ridicule, scorn, derision, but also critique, worry and fear. At best, they are hilarious, annoying (e.g. smelly) or mischievous; at worst – unpredictable, violent and dangerous to themselves and others. It is commonly admitted that a drunken man is capable of hurting his own family: wife, brothers or even parents (two cases of death are connected, though indirectly, with the inebriated fight between a father and his sons). E. once handed me the glass of *trago* saying: “Careful with that, it makes us fight our family. You could end up beating your lady. Dangerous!”. Drunken people are expected to cry, sing, and to talk loudly and for the most part, incoherently.

Yet, an overview of the narratives and habitual discourse on drunkenness demonstrates an attribute that shines a very particular light on the drunken speech. A *borracho* is expected to let go easily: of his money (in a drinking binge, for example, he can spend everything he has earned working for months), of his belongings (often this is an opportunity to acquire a good quality object for a rock-bottom price) – and most importantly – his secrets.

Drunkenness is habitually represented as leading to the revelation of secrets and the display of hidden information that would otherwise remain obscured as secret or shameful in daily life. In stories of the “old ones,” drunken talk is blamed for the loss of special powers. In one of these, a man is said to arrive to

the sky world accidentally. There, he receives from a man (called *Wišmabu*) who presents himself as his brother-in-law, tools capable of opening a field without the owner's effort. He is warned never to disclose where his power came from. Yet, during a *masato* feast back on earth, envious companions try to find out the secret of his success. With increasing inebriation he boasts: "I have this and this because of my brother-in-law (...) – I am the fastest in making fields! What no one has, I have!". Consequently, the tools lose their special power. If it were not for the drunken man's talking, people would not need to work nowadays. In another story, luck in hunting is granted by a forest demon, under the condition that the latter is never to be spoken of. But the jealous companions consciously inebriate the hunter to draw out his secret. Also in contemporary life, inebriety is an opportunity to gain information that a person may be reluctant to "let out" (*soltar*) otherwise, like language, *ejemplos* [here: myths], stories of the old days, *descendencia* (origins) and his biography, for example of his experience with learning sorcery, or finding the village of isolated Remo Indians in the forest, etc. It can also be used as a strategy – in an attempt to entice the visiting, restrained Marubo Indians to talk, the man accused of embezzling community funds to admit, or a sorcerer to acknowledge his skills. It was often seriously suggested to me that I made people inebriated for the interview, so they would tell me all that they knew.²⁰

Conclusions

I hope to have demonstrated that the themes contained in N.'s speech were not random, and that they echoed deeply in other similar situations. Importantly, drunken speech as presented here through the medium of separate modalities can thus be read as a cross-section of several layers of Capanahua descendants' sociality and their relations. Specifically, *paʔin hui* proper, in which the subjects revolve around descent – is almost the exact opposite of conviviality, made up by the ideals of everyday social life. In the shift between these two modes of drunken speech, merrymaking turns into sadness; unanimity into confrontation; unity into particularity; extraversion into introversion; conversation into shouting monologues; dancing into fighting; family or friends into enemies. Also, the fact that inebriety is assumed to be leading to the revelations of secret information is crucial. It shows that descent is categorized along with other powerful secrets or shameful differences as an obscured aspect of communal life. Thus, the disparity between the content of convivial drunken speech (communal life)

²⁰ I have never used the method with premeditation, although several people insisted on being interviewed while slightly inebriated. This sometimes resulted in the drunken speech, where my questions mattered even less than usually. In any case, it may be interesting to note that my questions and interest in histories of the *antiguos* often evoked the very themes of various modalities of the drunken speech.

and *paʔin hui* proper (descent, particularity) could be read as one between the perceptible and the hidden.

Most importantly, drunken speech reflects unsolvable tensions and contradictions that define the tone of social life in the villages of Capanahua descendants. Specifically, the main object of convivial sociality is creating overtly harmonious social spaces by overcoming differences (cf. Overing and Passes 2000). Yet, the difference – epitomized by descent – is inescapable. More than that – although in a day-to-day village life, attempts are made to contain or obscure dissonances, they effectively paralyze any attempts at achieving unanimity and the ideal of a harmonious life, ultimately producing the feeling of unsolvable conflicts, which is often overtly expressed as “we don’t know how to live well” (*no sabemos vivir bien*) (cf. Santos-Granero 2000). This dynamic, alternating opposing perspectives of community and descent, gives a specific tone to the Capanahua descendants’ sociality, which I can only point out here, since it is the central theme of the dissertation that I am presently writing.

Furthermore, the conjuring in drunken speech of the ancestors as the strangers for daily sociality could be seen as an “act of alterity” (Course 2009: 306), making this kind of speech comparable to other Lowland South American genres of speech which invite the voice of the “other” (Oakdale 2002, 2005; cf. Déléage 2007). Such positioning of lines of origins, or genealogical descent alongside difference and particularity, reflected in drunken speech also allows a preliminary reading of the Capanahua descendants’ specific Amerindian notion of descent. It seems to be defined in a way that might be expressed as simultaneously inherent and claimed; traced through both consanguineal and “symbolic” transmission; being identity and yet alterity; being renewal and negation. While this local notion of “origins/generation,” connoting memory, generally reasserts the anthropological understanding that in Amazonia “kinship is history” (Gow 1991: 252), it also represents a local variety (cf. Gow 2003). In either case, while veiled, the descent principle of the Capanahua descendants’ sociality seems to be critical, and confirms the necessity of finding a way to talk about it within the anthropology of Amazonia (Rivière 1993; Lepri 2005; Mancuso 2013).

References

- Course, M. (2009). Why Mapuche Sing. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15(2), 295–313.
- Déléage, P. (2007a). A Yaminahua Autobiographical Song: Caqui Caqui. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 5(1), 91–97.
- Déléage, P. (2007b). Trois points de vue sur les revenants sharanahua. *L’Homme*, 183(3), 117–46.
- Erikson, Ph. (2009). Diálogos à flor da pele... Nota sobre as saudações na Amazônia’, *CAMPOS – Revista de Antropologia Social*, 10(1), 9–27.

- Fleck, D.W. (2013) *Panoan Languages and Linguistics*. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History 99. New York: American Museum of Natural History.
- Gow, P. (1991) *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford [England], New York: Clarendon Press: Oxford University Press.
- Gow, P. (2003). Ex-Cocama: Identidades Em Transformação Na Amazônia Peruana. *Mana*, 9(1), 57-79.
- Harvey, P.M. (1991). Drunken Speech and the Construction of Meaning: Bilingual Competence in the Southern Peruvian Andes. *Language in Society*, 20, 1-36.
- Heath, D.B. (1987). Anthropology and Alcohol Studies: Current Issues. *Annual Review of Anthropology*, 16, 99-120.
- Lamb, F.B., (1985). *Rio Tigre and beyond: The Amazon Jungle Medicine of Manuel Córdova*. Berkeley, Calif.: North Atlantic Books.
- Lepri, I. (2005). The Meanings of Kinship Among the Ese Ejja of Northern Bolivia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11(4), 703-24.
- Loos, E.E. (1960). Capanahua Patrilineality and Matrilocality, Term paper for "Latin American Indians" class. Eugene Loos' private archives.
- Loos, E.E. (1969). *The Phonology of Capanahua and Its Grammatical Basis*. Norman: Summer Institute of Linguistics of the University of Oklahoma.
- Loos, E.E. (2009-14) Private correspondence with Łukasz Krokoszyński.
- Loos, E.E., Loos B.H. (1980a). *Textos Capanahua Tomo II*. Série Comunidades Y Culturas Peruanas 17. Yarinacocha: ILV.
- Loos, E.E., Loos B.H. (1980b). *Textos Capanahua Tomo I*. Série Comunidades Y Culturas Peruanas 17. Yarinacocha: ILV.
- Loos, E.E., Loos B.H. (2003). *Diccionario Capanahua-Castellano*. Série Lingüística Peruana 45. Lima: Ministerio de Educación & ILV.
- Mancuso, A. (2013). Descent among the Wayú. Concepts and Social Meanings. *Journal de La Société Des Américanistes*, 94(94-1), 99-126.
- Michael, D. (2006). Alcohol: Anthropological/Archaeological Perspectives. *Annual Review of Anthropology*, 35, 229-249.
- Oakdale, S. (2002). Creating a Continuity between Self and Other: First-Person Narration in an Amazonian Ritual Context. *Ethos*, 30(1-2), 158-75.
- Oakdale, S. (2005). *I Foresee My Life: The Ritual Performance of Autobiography in an Amazonian Community*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Overing, J., Passes A. (eds.). (2000). *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London and New York: Routledge.
- Rivière, P. (1971). The Political Structure of the Trio Indians as Manifested in a System of Ceremonial Dialogue. In T.O. Beidelman (ed.), *The Translation of Culture: Essays to EE Evans-Pritchard* (p. 293-311). London: Tavistock Publications.
- Rivière, P. (1993). The Amerindianization of Descent and Affinity. *L'Homme*, 33(126/128), 507-16.
- Santos-Granero, F. (2000). The Sisyphus Syndrome, or the struggle for conviviality in Native Amazonia. In J. Overing and A. Passes (eds.), *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia* (p. 268-287). London and New York: Routledge.
- Scholland, T. (ed.). (1975). *Leyendas y narraciones históricas de los capanahua*. Datos Etno-Lingüísticos 13. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

- Surrallés, A. (2003). Face to Face: Meaning, Feeling and Perception in Amazonian Welcoming Ceremonies. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9(4), 775–91.
- Tessmann, G. (1999). *Los indígenas del Perú nororiental: investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Urban, G. (1986). Ceremonial Dialogues in South America. *American Anthropologist*, 88(2), 371–86.
- Urban, G. (1988). Ritual Wailing in Amerindian Brazil. *American Anthropologist*, 90(2), 385–400.
- Viveiros de Castro, E. (2001). Gut Feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality. In L.M. Rival and N.L. Whitehead (eds.), *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière* (p. 19–43). Oxford: Oxford University Press.

SUMMARY

Drunken speech: A glimpse into the backstage of sociality in Western Amazonia

This paper engages notions on sociality by Spanish speaking descendants of Panoan Capanahua from Peru, as revealed in one aspect of social practice. Speaking while inebriated, members of this small Western Amazonian population draw from locally specific set of ideas about the nature of social life. Therefore, an overview of various standardized themes and attitudes or modalities of such speeches presented in this paper reflects different, often conflicting layers of ideas and practice of social life. Because of both their content and notions about the very inebriation, drunken speeches are shown to offer a privileged vantage point for understanding the Capanahua descendants' notions and realizations of sociality. Indeed, they reveal one of the important problems fuelling the dynamics of their sociality, which is the tension between, on the one hand, perceptible dimension of village sociality governed by ideals of equality and neighbourly conviviality, and on the other, the inherent difference and hierarchy encoded in contested personal histories of origins. The latter are conceived as normally concealed layer of social life, but at the same time they condition local ideas about what might be understood as kinship and descent.

Key words: conviviality, descent, alterity, Peru, Panoan, Western Amazonia.

PETER GOW

University of St Andrews

Steps towards an ethnographic theory of acculturation

Commentary to Łukasz Krokoszyński's article, *Drunken speech: A glimpse into the backstage of sociality in Western Amazonia*

Krokoszyński's article raises a powerful possibility: an ethnographic theory of an old and profoundly misunderstood anthropological concept, acculturation. I take the concept of ethnographic theory from Marcio Goldman, who in turn took it from Bronisław Malinowski. In *Coral Gardens and their Magic*, Malinowski wrote,

If we understand by 'translate' the finding of verbal equivalents in two different languages, this task is impossible, and the Italian adage *traduttore, traditore* holds good. Translation in the sense of *defining a term by ethnographic analysis*, that is, by placing it within its context of culture, by putting it within the set of kindred and cognate expressions, by contrasting it with its opposites, by grammatical analysis and above all by a number of well-chosen examples – such translation is feasible and is the only correct way of defining the linguistic and cultural character of a word. (Emphasis in the original [1935, vol. 1: 17])

Helena Malinowska Wayne once told me that her father considered *Coral Gardens and their Magic* to be his most important work of all, but still only the prolegomenon to the really important book he was planning on the Trobriand people. What that book would have been, we will never know, but that this man considered his extraordinary early books on the Trobriand people, held as canonical texts by generations of later anthropologists, as mere dry runs at a genuine science of anthropology, clearly shows that he had a very different vision of what lay up ahead than he is generally credited with.

The core problem for Malinowski in *Coral Gardens and their Magic* was the Kiriwinan word *buyagu*. What does this word mean? Malinowski goes for 'garden', but that is simply the start. Marcio Goldman's distinctive contribution to the concept of ethnographic theory has been to press it much further (2013). Most anthropologists may take Malinowski's point, but to be honest, most of

them don't really care what the Kiriwinan word *buyagu* actually means. But most anthropologists do care what the word *politics* means, often passionately so. When Goldman came to realize that his poor black informants in Southern Bahia shared absolutely none of his own meanings of this word, he became acutely aware that something was very wrong. How could the fragile new democracy of Brazil possibly ever work if his informants, probably representative of the vast majority of the voting population, hold such very different ideas of what democracy might actually mean? It is an empirical and ethnographic question.

What does the word Capanahua mean? This is Krokoszyński's question, and he correctly realizes that you cannot empirically answer it by finding a Capanahua person and simply asking them. That would elevate what you think the word means to a primary position, and render the answer distinctly secondary. But you can set out on an ethnographic project quite legitimately by taking what you think a word might mean to another person and using that fact as an opening gambit. That opening gambit will lead you to where a lot of people spend a lot of time debating the meaning of that word, and then get you to realize that the debate is what matters. What, Malinowski asked, do words mean?

Acculturation

What does the word acculturation actually mean? It is unlikely that anyone conversant with the anthropological literature on indigenous Amazonian peoples would be unfamiliar with the term or its basic meaning. Acculturated people are people who have lost their original culture through prolonged contact with another one. And this would be true even of those anthropologists with no particular commitment to a cultural anthropological concept of culture in the first place, far less to an analytically developed concept of acculturation. For Peruvian Amazonia, there are few if any studies of acculturation, and none where the concept is used as an analytically strong one: such studies were conducted in Brazil for a brief period. At most, acculturation functions as a kind of 'gate keeper' to acceptable and potentially profitable objects of ethnographic enquiry. After all, when faced with so much to study among the region's many and varied indigenous peoples, why waste time on studies that would likely yield little of genuine real interest?

But this is to misunderstand the history of acculturation as a concept, for the term has a fascinating history in studies of indigenous Amazonian peoples in German cultural anthropology. Beals, in his article on acculturation for the conference on *Anthropology Today*, noted with fine irony that the origins and growth of the concept of acculturation is "an instructive exercise for the student of culture change" (Beals 1953: 621). He wrote,

The term 'acculturation' is generally credited to American anthropologists. The occasional British student to refer to the word may concede its convenience but

regards it with some horror. Paul Kirchhoff, however, has stated in conversation that the term was used in Germany by Walter Krickeberg in lectures somewhere in the mid-1920's to refer to the progress of development of a common basic culture among the tribes of diverse origin found on the upper Rio Xingu. (ibid.: 621)

In a footnote, Beals reports that Lowie pointed him towards the following passage by Krickeberg from 1910,

The constant intersecting currents of originally heterogeneous tribes brought about an extensive cultural equalisation (acculturation) through which the culture in the entire vast triangle between the Andes, Orinoco, Rio Negro and Madeira received a highly homogeneous character. (ibid.: 621, Fn 1; translation by Veronika Groke)

Quite unexpectedly, then, one of the original meanings of acculturation for anthropologists was precisely to describe a distinctive feature of 'un-acculturated' indigenous Amazonian peoples! That the indigenous peoples of the Upper Xingu river, among the ethnographically best known 'un-acculturated' indigenous peoples in Amazonia, were once held to be a perfect example of acculturation is a considerable surprise. A major cause for this surprise is due to the shifting intellectual agendas within the discipline. Who reads early German cultural anthropology today? Indeed, given the continuing retreat of the German language as a medium of international thought, how many specialists in the anthropology of Peruvian Amazonia even could read it? *Mea maxima culpa*, as my copy of Tessmann's *Mensch ohne Gott* taunts me with my extreme linguistic incompetence in relation to the wider regional literature (Tessmann 1928). So embarrassing was this revelation to me that I sat down and tried to teach myself German, to very limited effect, but it remains a key project for the future.

The implications are dramatic. If acculturation is what indigenous Amazonian people have historically been doing all along, and therefore that indigenous Amazonian sociality is profoundly marked by that fact, and deeply implicated in effectuating it, then we may need to seriously rethink what we are doing with our ethnographies. In particular, we need to seriously rethink the status of what categories like the Capanahua actually are. We imagine such categories to be specific cultures (or societies, if that term is preferred), that is, as the key units of study. We imagine such units to be the privileged objects of study, and that everything else comes after. But if we contemplate the older uses of acculturation, we begin to see that 'units' like the Capanahua may be historically derivative precipitates out of a very different field of indigenous Amazonian sociality. Viveiros de Castro in his 'GUT' article effectively makes this point, but does not really explore the ethnographic methodological problems it raises (2001). We are on very unfamiliar ground.

But we have help here, for exactly the same problem appears in the work of Malinowski as he founded anthropological fieldwork (of a certain kind, admittedly) as a scientific methodology. Malinowski found his method both with and against Rivers. As Malinowski wrote in his diary,

Yesterday I understood the charm of 'survey study' à la Rivers, the encompassing of broad areas as a single whole. But this projection of space onto time (two-dimensional or rather multi-dimensional entity) is very dangerous. (1968: 229-30)

There is no question that Malinowski's work on the Trobriand Islanders is a massive improvement on anything that Rivers wrote on *The History of Melanesian Society* (1914), and the injudicious projection of space onto time remains very dangerous. But this is not to deny that some of the large-scale patterns that Rivers identified are perfectly real, as demonstrated by the work of Marilyn Strathern when she wrote,

In the same way that one might wish to comprehend capitalist organisation as it developed historically in Europe, so one needs to inject a real history into our comprehension of Melanesian gift economies. The history itself may be irrecoverable, but we surely know enough about historical processes to recognise a series of connected events. (1988: 341)

Rivers' project for Melanesian anthropology has not gone away, but rather anthropologists since Malinowski have realized that the problems involved in fulfilling it are much more complicated than Rivers had thought.

A new way of thinking

In her Malinowski Lecture, 'The Soul's Body and its States', Anne-Christine Taylor suggested a possible Achuar theory of 'acculturation'. She sketched out an approach to the Achuar theory of being human that reconciles a broadly structuralist approach to ethnography with the cognitivist demands for psychological plausibility. She writes,

If my account of the Achuar person and selfhood as a repertoire of different states of being has more than local validity, then we will have to review our approach to the problem of acculturation. In particular, we must cease to think of acculturation as a gradual erosion and consequent reworking of the central beliefs of a culture. Among the Achuar, acculturation has in fact always been there, at the very core or 'middle ground' of the cultural system: it is not a matter of loss so much as the feeling of no longer being compelled to define the self by experiencing the whole range of states that it normally implies. Acculturation begins in a condition of being locked into a state of undefined or unmarked normality by no longer engaging in situations of interaction characteristic of the extreme states; thus an acculturated, or potentially acculturated, Jivaro is simply an ordinary being, what the Achuar themselves aptly call a *nangami shuar*, a 'just-so person', the kind of individual who can move in and out of his and other cultures with ease, provided he resides in their middle grounds of 'zero states'. (1996: 211)

Taylor's account is an early step towards an ethnographic theory of acculturation, because she finds it fully within the Achuar lived world, rather than imposed exclusively from without.

One of the ugliest insults in the Piro language against another Piro person is *kajitutatachri*, 'one who habitually acts like a white person.' At first acquaintance with Piro people, one would be hard put to understand the sheer power of this insult. After all, don't most Piro people behave like white people most of the time (Gow 1991)? Isn't that what they are famous for? It would not be difficult to get their indigenous neighbours to say things like that, and many of them regularly do. But this is to profoundly misunderstand what Piro people mean by *kajitu*, 'white man'. It is not a racial or ethnic category in the Euro-American sense, but rather refers to an attitude towards the world characterized by acquisitiveness, selfishness, failure to control anti-social emotions or to act on social emotions. It is to refuse to act upon the entirely reasonable claims by other people for the recognition of their humanity. The word *kajitutatachri* really means two things. Firstly, it refers to a Piro person who was taken away as a child and raised among white people, who when he or she returns is incapable of treating kinspeople correctly because they simply do not know how to do it: this is tragic, but little can be done about it. Secondly, it means, 'You fucking asshole!' This is when a Piro person who was demonstrably raised properly among Piro people acts towards other Piro people as if he or she wasn't. This is not at all tragic, but grounds for perfectly legitimate anger. This is another step on the way to an ethnographic theory of acculturation.

Krokoszyński's work is a major step towards such an ethnographic theory. What does it mean to be or not to be Capanahua, but on their grounds, rather than on ours? That is the question. How do we answer it? Just ask them, as Malinowski realized was perfectly possible in relation to the 'primitive economy' or the 'sexual life of savages'. What does it mean to be or not to be Capanahua? Just ask them. But in doing so, be aware that the replies may lead into new and unknown territory for anthropology.

Bibliography

- Beals, R. (1953). Acculturation. In A.L. Kroeber (ed.), *Anthropology Today* (p. 621-41). Chicago: University of Chicago Press.
- Goldman, M. (2013). *How Democracy Works: An Ethnographic Theory of Politics*. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing.
- Gow, P. (1991). *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford: Oxford University Press.
- Malinowski, B. (1935). *Coral Gardens and their Magic*. London: George Allen and Unwin.
- Malinowski, B. (1968). *A Diary in the Strict Sense of the Term*. New York: Harcourt, Brace and World Inc.
- Rivers, W.H.R. (1914). *The History of Melanesian Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Strathern, M. (1988). *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Taylor, A.-Ch. (1996). The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 2(2), 201-15.
- Tessmann, G. (1928). *Menschen ohne Gott: Ein Besuch bei den Indianern des Ucayali*. Stuttgart: Strecker und Schröder.
- Viveiros de Castro, E. (2001). GUT Feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality. In L.M. Rival and N.L. Whitehead (eds.), *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière* (p. 19-43). Oxford: Oxford University Press.

AGNIESZKA BEDNAREK
Uniwersytet Gdański

Religijność a tożsamość kaszubska na przykładzie młodych Kaszubów

Zarys zagadnienia w świetle literatury
i wstępnych badań antropologicznych

Wstęp

W rozprawach o Kaszubach pojawiają się informacje na temat ich żarliwej religijności oraz przywiązania do religii katolickiej (często utożsamianej z tradycją), ocenianych czasem jako bezrefleksyjne, nieindywidualistyczne, reprezentujące raczej religijność masową. Obok takich wartości jak: historia etniczna, wspólnota dziejów, terytorium ze zwartym obszarem zasiedlenia, pewne odrębności kulturowe (Kwaśniewska 2010: 175–176) oraz język (podstawowe kryterium autoidentyfikacji i fundament kultury) ważny czynnik indywidualnej i zbiorowej tożsamości Kaszubów stanowi katolicyzm (ściśle łączony z kaszubskością). Już w *Słowniku geograficznym Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich* dobitnie określono Kaszubów jako „ludkę arcyubożny”, u którego „kościół są zawsze przepelnione” (Sulimierski i in. 1882: 906). W świetle większości opracowań religijność i wyznanie rzymskokatolickie były od zawsze trzonem tożsamości kaszubskiej, także w perspektywie autostereotypu. Jednakże „zmiany kulturowe są dla Kaszub, jako terenu przenikania się kultur, czymś typowym” (Perszon 2011: 51), zaś przeobrażenia ludnościowe, ekonomiczne i społeczne stają się iskrą także dla zmian w kulturze duchowej (zob. Mariański 1991a, 1991b, 2010). Powtarzane w literaturze ścisłe połączenie religijności z tożsamością kaszubską, w obliczu szybkich i głębokich przemian społecznych, dotykających także religijności, może być więc przestarzałe, nieadekwatne do współczesnego stanu poczucia kaszubskości, zwłaszcza młodych mieszkańców Pomorza. Uchwycenie dynamiki przeobrażeń, zaskakujących zmian, często nieprzystających do prognoz sekularyzacji, jest trudne, gdyż w pewnym stopniu religijność (praktyka) jest zawarta w polskiej i kaszubskiej tradycji.

Niniejsze opracowanie ma na celu przyjrzenie się tej kwestii w dotychczasowych publikacjach oraz skonfrontowanie jej z wnioskami płynącymi z wstępnego badania religijności młodych Kaszubów. Intencją nadrzędną podjęcia problemu jest zasygnalizowanie potrzeby przeprowadzenia głębszych badań etnologicznych dotyczących tej kwestii (uchwycenia jej przejawów i różnorodności) oraz próba stworzenia pod nie podstaw.

Główną metodą wykorzystaną w badaniach był wywiad kwestionariuszowy oraz wywiad pogłębiony, choć pomocna, lecz przez nieustrukturalizowanie stanowiąca jedynie tło metody podstawowej, była także obserwacja uczestnicząca.

Religijność – próba uściślenia pojęcia

Religia jest pojęciem trudnym do uchwycenia. Do jej struktury zalicza się doktrynę (prawdy wiary), zasady życia moralnego, czynności religijne (rytuały, kult), duchowość indywidualną (np. mistykę) oraz organizację (wspólnotę religijną) (Gigilewicz 2012: religijność). W jej podstawowym rozumieniu mieści się system wierzeń i praktyk. Religijność natomiast rozumiana jest jako subiektywna, wewnętrzna strona religii i jej zewnętrzne manifestacje. Jest to postawa religijna „osobnika lub grupy, ze szczególnym uwzględnieniem aspektu przeżyciowo-emocjonalnego (pobożność)” (Poniatowski 1969: religijność). Na potrzeby badań pojęcie to ograniczone zostało do zewnętrznego przejawu systemu wierzeń, czyli udziału w życiu obrzędowym wspólnoty, deklarowanych wartości, którymi kierują się badani (ich styczność z nauką Kościoła), oraz praktyk pobożnościowych. Nieodłączną część religijności, jaką obok ascezy i mistyki jest duchowość (zob. Gadacz, Milerski 2001: duchowość), przez rozbudowaną i niejasną terminologię z nią związaną, a także z racji jej wewnętrznego przejawiania się, a nade wszystko z konieczności doboru innej metodologii – została w badaniach pominięta.

Sferę religijności dzielić można na deklaratywną i praktykowaną – nie należy mieszać tych kategorii. Badaniu podlegało więc idealne wyobrażenie: to, jak młodzi ludzie myślą o swojej religijności, jakie wartości wyznają i uważają za ważne oraz jak je rozumieją. Chodziło więc o religijność rozumianą w ramach nauk społecznych, nie zaś w jej wymiarze psychologicznym czy teologicznym. Taki wymiar religijności jest wyznaczony i ograniczony danym kontekstem społeczno-kulturowym (Mariański 1984: 9), ponieważ „w ujęciu teologicznym religia nie jest częścią kultury” i na swoje miano zasługuje tylko wtedy, gdy jest uznawana za dzieło samego objawiającego się Boga (Perszon 2011: 44). Warto pamiętać, że „akt religijny osoby jest zawsze uwarunkowany przez kontekst kulturowy” (Bartnik 1996: 21–35, za: Perszon 2011: 44), zatem należy rozróżnić religię i kulturę, lecz ich nie oddzielać, ponieważ nierozzerwalnie istnieją w człowieku. Kulturotwórcze znaczenie religii, jej wkład w kulturową tożsamość Kaszubów istnieje więc jedynie na zasadzie symbiozy wiary z jej kulturowym kontekstem

(Kawecki 2008: 19 i n., za: Perszon 2011: 44). Zarówno osobisty, jak i społeczny model praktykowanego chrześcijaństwa naznaczony jest określonymi cechami kulturowymi: specyfiką charakterystyczną dla mentalności danej społeczności, jej sposobu gospodarowania i życia (Perszon 2011: 44–45). Z takiego rozumienia aktu religijnego wypływa pojęcie kultury chrześcijańskiej, którą zajmować się może etnologia badająca obrzędowość czy też szerzej: kulturę duchową ściśle związaną z kalendarzem liturgicznym Kościoła katolickiego. Jednak w dotychczasowej literaturze dotyczącej mieszkańców Kaszub dużo miejsca i namysłu poświęca się tożsamtwórczym aspektom religijności. Wiele badań o charakterze historyczno-socjologicznym analizuje religijność w konkretnym, społecznym i kulturowym kontekście.

Perspektywa historyczna: religijność jako czynnik kształtujący tożsamość kaszubską

Śledząc losy kaszubskiej ziemi i jej mieszkańców, Brunon Synak wskazuje, że dzisiejsza kondycja duchowa Kaszubów wypracowywana była w warunkach ciągłej walki o zachowanie własnej tożsamości: „raz w obliczu zagrożenia własnej kultury przez germanizację, innym razem w przeciwstawianiu się *patriotycznej unifikacji* społeczeństwa komunistycznego” (Synak 1998: 118). W okresie PRL-u „w religii widziano jedno ze źródeł odporności Kaszubów na asymilację i mniejszą podatność na oddziaływanie polityczne. Ilekroć władza podejmowała problem kaszubski, zawsze jednym z najważniejszych jego wymiarów była religijność, czy raczej – jak określały to władze – *klerykalizm Kaszubów*” (Obracht-Prondzyński 2002: 637).

Cezary Obracht-Prondzyński dostrzega, że przez lata wśród Kaszubów wykształcił się specyficzny typ kultury religijnej, charakteryzujący się m.in. silnym związkiem z instytucją Kościoła, wiernością głoszonych przezeń prawd wiary, dogmatów, norm etycznych oraz wypływających z tych norm obowiązków (Obracht-Prondzyński 2002: 342). Już na przełomie XIX i XX w. Aleksander Hilferding, analizując opinie o Kaszubach, konkludował: „(...) odznaczają się oni niezwykłą siłą uczucia religijnego i bogobożnością swą przechodzą o wiele osadników niemieckich tego kraju” (za: Borzyszkowski 2010: 180). Podobnie wnioskował Jan Karnowski: „Dwa przymioty cechują przeważnie ludność kaszubską: religijność i sprawiedliwość. Religijność, to elementarny oddech duszy kaszubskiej; nie kierująca się rozumowaniem, lecz głęboko pojmowana uczuciem; rozumowanie zastępuje jedynie zwyczaj, tradycja, a przede wszystkim osoba księdza” (Karnowski 1911: 26).

Według dotychczasowych publikacji religijność oraz przywiązanie do Kościoła i wiary było i jest jedną z cech najsilniej wyróżniających Kaszubów, charakteryzującą ich etos. Trzeba jednak nadmienić, że w opinii badaczy (historyków i etnografów) dawna społeczność kaszubska traktowała wiarę w sposób

naturalny, jako coś, co istnieje od zawsze. „Była to typowa, bezrefleksyjna religijność społeczności chłopskiej, dla której wiara stanowiła istotny składnik własnej tożsamości grupowej i była podstawą systemu wartości” (Obracht-Pronczyński 2002: 341).

Od przełomu XVI i XVII w. utwierdzała się religijna granica dzieląca Kaszubów na ewangelików i katolików. W głównej mierze w efekcie kontrreformacji drobna i cząstkowa szlachta pomorska, która przeważała na kaszubskim obszarze językowym, pozostała w ramach Kościoła katolickiego, zaś prosty lud kaszubski, czyli ludność wiejska i dolne warstwy społeczne mieszczan, poddał się woli zwierzchników. Luteranizm zaś przyjęty został przez średnią i bogatą szlachtę pruską (Szultka 2000: 75). Co prawda nie dyskryminowano kaszubskiej ludności, ale też nie uwzględniono jej odrębności językowej (Szultka 2000: 77). Z historycznego punktu widzenia wśród najważniejszych wyróżników kaszubskiej tożsamości to wcale nie język wiódł prym. Istotnym kryterium odróżniającym Kaszubów od innych mieszkańców wielokulturowego i wieloetnicznego Pomorza (szczególnie w XVIII i XIX w.) była religia (zob. Sadkowski 2002: 161; Mazurek 2010: 255).

W XIX w. doszło do utożsamienia pojęcia polskości z wyznaniem rzymskokatolickim, które poprzez język modlitwy, naukę religii oraz strukturę kościelną podtrzymywało więź Kaszubów z narodem polskim (zob. Perszon 2011: 43). W latach 1871–1878 kanclerz Otto von Bismarck usiłował doprowadzić do ograniczenia wpływów Kościoła katolickiego w Cesarstwie Niemieckim. Głównym celem Kulturkampfu było złamanie opozycji chrześcijańskiej (w celu zjednoczenia Niemiec pod przywództwem Prus), rozwój oświaty oraz wyrugowanie języka polskiego. To antykościelny charakter *walki o kulturę* szczególnie dotknął Kaszubów, dyskryminowanych już ze względu na język ojczysty, a teraz dodatkowo przez głębokie przywiązanie do Kościoła katolickiego (Szultka 2000: 103). W takich warunkach coraz ściślej zawiązywała się tożsamość kaszubsko-polska. Wspólnie wyznawana wiara była przyczyną trudności w oddzieleniu XIX-wiecznego Kaszuby-katolika od Polaka. Kaszuba ówczesny na co dzień mówił po kaszubsku, „w zwyczajach, obyczajach i pracy występowały obok elementów kultury rodzimej i polskiej – naleciałości kultury niemieckiej, zaś w drodze do kościoła i w czasie nabożeństwa czuł się on Polakiem, gdyż modlił się po polsku” (Szultka 1996: 52). Wielu księży katolickich zamieszkałych na Pomorzu posługiwało się i językiem polskim, i kaszubskim (Mazurek 2010: 276), co zapewne wpływało na poczucie „zadomowienia” Kaszubów w sferze kościelnej.

Zupełnie inną sytuacją dotknięci byli Kaszubi-ewangelicy, wśród których dominował język niemiecki, gdyż pod wpływem Kulturkampfu skutecznie uniemożliwiono w kościołach protestanckich używanie języka polskiego (Szultka, 2000: 99). Kaszuba-ewangelik, zarówno w sferze sakralnej, jak i publicznej, był zmuszony do mówienia po niemiecku, tylko w domu posługiwał się językiem kaszubskim (Szultka 1996: 53). Podczas gdy silny związek Kaszubów z Kościołem katolickim (a przez to z polsnością) chronił i izolował ich przed nazbyt intensywnym wpływem języka i kultury niemieckiej (Szultka 2000: 97), ewange-

liccy Kaszubi zachodniopomorscy – choć bronili się przed wynarodowieniową działalnością Kościoła ewangelickiego w Prusach Zachodnich, z czasem ulegli (Szultka 2000: 99).

Kaszubi uważali język polski w kościołach za naturalny, uświęcony tradycją, i w konsekwencji traktowali go jako język sakralny, dlatego popierali obronę tegoż języka. Toteż, pomimo nieuwzględnienia przez Kościół katolicki języka kaszubskiego w liturgii, znający kościelną polszczyznę Kaszubi-katolicy nie czuli się dyskryminowani (Szultka 2000: 97). Brak poczucia dyskryminacji to, zdaje się, czynnik decydujący w procesie identyfikowania się Kaszubów z rzymskim katolicyzmem, a przezeń (dopiero wtórnie) również z polskością. Być może dlatego właśnie konwersję religijną traktowano jako równoznaczną z konwersją narodową (Obracht-Prondzyński 2002: 341). Jak dowodzi Józef Borzyszkowski:

Różnice religijne w XIX w. powodowały, że poza nielicznymi przedstawicielami inteligencji ogół Kaszubów-katolików z Pomorza Nadwiślańskiego patrzył na los braci ewangelików z krainy nadłabskiej obojętnie. Ich tragedię niby rozumiano, ale traktowano jako swoistą karę boską za odstępstwo od pierwotnej wiary katolickiej i *prawdziwego Kościoła*, które prowadzi wprost do utraty swojej etnicznej tożsamości, języka, wreszcie ziemi. (Borzyszkowski 2000: 319)

Czasy II wojny światowej przypieczętowały utożsamienie kaszubskość z polskością. Współpracująca z Armią Krajową Tajna Organizacja Wojskowa Gryf Kaszubski (przemianowana na Gryfa Pomorskiego) w swoim statucie wyraziła „stałość myślenia Kaszubów o całym Pomorzu jako swojej Ojczyźnie i utożsamianie swojego losu z interesem Polski i Kościoła katolickiego” (Borzyszkowski 2000: 439). W punkcie 3 i 4 wyszczególniono:

3. Walka zbrojna z wrogiem celem oswobodzenia Ojczyzny (Pomorza), przyłączenia do Polski Gdańska, Prus Wschodnich i ziem nadbałtyckich wraz ze Szczecinem i wyspą Rugią. (...)

4. Zwrócenie Kościołowi katolickiemu wszystkich świątyń ongiś mu odebranych (w czasach przed i po rozbiorowych) przez wrogów wiary świętej i w miarę możliwości podniesienie wizerunków krzyża świętego i umieszczenia na dawnych miejscach pomników Chrystusa Pana, Najświętszej Marii Panny i świętych pańskich. (cyt. za: Borzyszkowski 2000: 437)

Zdaniem Obrachta-Prondzyńskiego najważniejszymi elementami wpływającymi na przywiązanie Kaszubów do wiary katolickiej były: sąsiedztwo z ludnością protestancką, wroga polityka państwa niemieckiego wobec Kościoła katolickiego w okresie zaborów, prześladowanie duchowieństwa podczas okupacji oraz powojenna polityka władz komunistycznych (narzucanie ateizacji) (Obracht-Prondzyński 2002: 345). Jan Perszon, choć także sugeruje (jakkolwiek ze świadomością trudności udowodnienia tej tezy), że przetrwanie Kaszubów wraz z ich tożsamością językową i kulturową ma wewnętrzny związek z katolicyzmem, wskazuje jednocześnie na brak współczesnych studiów nad kaszubską

religijnością, które zbadałyby związek deklaracji wskazującej na pochodzenie kaszubskie w odniesieniu do wiary katolickiej (Perszon 2011: 43–44).

Perspektywa socjologiczna: religijność jako etos grupy

W literaturze socjologicznej religijność łączy się z tożsamością i etosem kaszubskim, które – jak wspomniałam wcześniej – charakteryzują się m.in. przywiązaniem do Kościoła i wiary. Brunon Synak wskazuje, że kaszubski autostereotyp maluje się mozaiką cech takich jak: religijność, pracowitość, gospodarność, upór; zwłaszcza zaś religia i wypływające z niej wartości, jakkolwiek traktowane czasem zwyczajowo, mają nadrzędne znaczenie, co przejawia się m.in. silną pozycją Kościoła i parafii (Synak 1998: 110). Pośrednio wiąże się z tym również wzrost znaczenia i obecność kaszubszczyzny w życiu Kościoła, objawiające się wprowadzeniem do liturgii fragmentów w języku kaszubskim, np. kazania. Tym samym obrzędowość łączy się z elementami etnicznymi. Silna etnicyzacja rytuałów religijnych charakteryzuje kaszubską etniczność (Mazurek 2010: 302). Do innych rytuałów podlegających etnicyzacji Monika Mazurek zalicza pielgrzymowanie do sanktuariów kaszubskich w Sianowie i Swarzewie oraz na kalwarie w Wejherowie i Wielu. Jest to dosyć istotny i żywy, bo nadal spotykany wyraz religijności Kaszubów. Pielgrzymki do kaszubskich miejsc kultu podkreślają „utrzymują i kształtują poczucie wspólnotowości Kaszubów w oparciu o religię (katolicką)”, zaś wymienione miejsca są symbolami grupowymi (Mazurek 2010: 302).

Rewitalizacja i nobilitacja języka kaszubskiego w sferze publicznej mają odzwierciedlenie we wprowadzaniu języka kaszubskiego do szkół, urzędów, telewizji, radia i – co najbardziej istotne – do liturgii kościelnej (Synak 1998: 234). Fakt ten niewątpliwie odgrywa znaczącą rolę we wzmacnianiu statusu społecznego kaszubszczyzny. Działalność translatorska (przekłady Pisma świętego¹, modlitewniki, psalmy, książki do nabożeństwa itp.) nadała, zdaniem Jana Perszona, językowi kaszubskiemu rangę sakralną (Perszon 2011: 49); trzeba jednak dodać, że pierwsze tłumaczenie Pisma świętego na język kaszubski datuje się na XVI w. (Sikora 2006: 27). Użycie języka kaszubskiego w liturgii jest jednak przede wszystkim przykładem łączenia elementów kultury kaszubskiej z religią. Od połowy lat 80. XX w., kiedy kaszubski w pełni pojawił się w liturgii Kościoła, w archidiecezji gdańskiej i diecezji pelplińskiej regularnie co miesiąc odprawiane są w tym języku msze, cieszące się niemalejącą popularnością wśród wiernych (Obracht-Prondzyński 2007: 42). Ponadto po kaszubsku można modlić się w wielu parafiach regionu podczas znamienitszych uroczystości oraz odpustów. W tym języku odprawiane są także nabożeństwa majowe, różańcowe, wielkopostne (np. droga krzyżowa), zaś w okresie bożonarodzeniowym

¹ Tłumaczenia Pisma świętego na język kaszubski są autorstwa ks. Franciszka Gruczy, Eugeniusza Gołąbka, o. Adama Ryszarda Sikory OFM.

śpiewane są kaszubskie kolędy. Nabożeństwa kaszubskie nadal pełnią funkcję integracyjną i ekspresyjną, stają się dodatkową płaszczyzną zespolenia wspólnotowo-kulturowego (Synak 1998: 227). Wśród tych elementów życia religijnego wymienia się kult Królowej Kaszub – Matki Boskiej Sianowskiej i Swarzewskiej oraz kalwarię w Wejherowie i Wielu, które „pełnią ciągle znaczącą funkcję integracyjno-tożsamościową” (Synak 1998: 118).

W wynikach badań Synaka nad autostereotypem Kaszubów zaskakuje zbieżność własnego wyobrażenia dzisiejszych Kaszubów z cechami najczęściej pojawiającymi się w dawnych opisach i stereotypowych sądach (świadczy to o trwałości obrazów stereotypowych). Wedle tych badań dominującą cechą w autoobrazie Kaszubów jest religijność (obok pracowitości, upartości, gościnności i wytrwałości, zaradności i uczynności) (Synak 1998: 109), która stanowi ważną sferę zewnętrznego etosu Kaszubów. Jedną z wartości związanych z religijnością jest także podstawowy składnik kaszubskiego systemu społecznego – rodzina, która charakteryzuje się „stosunkowo dużą spójnością i międzypokoleniową solidarnością” (Synak 1998: 117; zob. Borzyszkowski 1988; Borzyszkowski (red.) 1999). Synak, powołując się na Józefa Borzyszkowskiego (1988), pisze:

Niezależnie od zmian ogólnocywilizacyjnych (np. spadku autorytetu rodziców, komercjalizacji postaw wobec ziemi) rodzina kaszubska, zwłaszcza ta zasiedziała na wsi, jest nadal ważną ostoją wartości związanych z tradycją, obyczajowością i kulturą kaszubską. (Synak 1998: 118)

Rzekomych źródeł trwania przy opisywanych wyżej wartościach badacz upatruje w poczuciu odpowiedzialności Kaszubów „za swoją małą ojczyznę, za rodzinną ziemię” (Synak 1998: 118). Trzeba przyznać, że stanowisko socjologiczne nie jest pozbawione podstaw, ma bowiem w tle historyczne uwarunkowania. Uzasadnieniem, na jakie wskazuje sam Synak, są losy zbiorowe Kaszubów oraz rola Kościoła, parafii i księdza w podtrzymywaniu ich polskości (Synak 1998: 110).

Perspektywa antropologiczna: kaszubska kultura religijna

W literaturze antropologicznej dotyczącej kultury duchowej Kaszubów nie badano religii i religijności w ścisłym sensie, lecz skupiono się na wyrażającej tę religię pobożności w jej szczególnym, kaszubskim rycie.

Bogaty i żywotny kaszubski świat zjawisk sfery ducha – jak twierdzi Józef Borzyszkowski – do niedawna wykazywał większą trwałość (Borzyszkowski 2010: 162). Nie trzeba być wnikliwym obserwatorem życia społecznego Kaszubów, by dostrzec zmiany w ich kulturze duchowej. Uwydatniają się one chociażby w przemijaniu zewnętrznego, obrzędowego i społecznego wyrażania treści kulturowych (także religijnych), a wraz z tym w transformacji wewnętrznego, niezbadanego przez powierzchowne sądy wymiaru duchowego i personalnego religijności. Jak się zmienia obraz kultury duchowej, objawiającej się w kaszub-

skiej „pobożności ludowej”? Czy dostrzegalny jest zanik jej symboli, sensualizmu, zamiłowania do „świętych konkretów”? Bo przecież nie ulega wątpliwości, że obraz pobożności, tak jak i całokształt życia społecznego-cywilizacyjnego, stale się zmienia (zob. Perszon 2011: 47–51).

Jeszcze w XIX i XX w. sfera sacrum w środowisku wiejskim mieściła w sobie – poza obrzędami kościelnymi – także inne przejawy życia codziennego: domowe oraz społeczne. W kręgu tego pierwszego znajduje się robienie znaku krzyża na chlebie, kropielniczki z wodą święconą przy drzwiach, tzw. święty kąt w rogu pokoju, obrazy o treści religijnej na ścianach. W drugim zaś powitanie „Szczęść Boże” czy też pochwalenie imienia Jezusa Chrystusa, powszechne „Boże pomagaj” dla pracujących, obyczaj zawieszania „wiech” na budowanym domu, powszechność krzyży i kapliczek (Sadkowski 2002: 170). Warto wspomnieć też o przejawach kultury duchowej, które „narosły” niejako wokół świąt religijnych. W tej grupie trzeba wymienić działalność kołędników-przebierańców, wędrujących od domu do domu, składających życzenia z okazji świąt Bożego Narodzenia, Nowego Roku oraz Święta Trzech Króli (Objawienia Pańskiego). Z Wielkanocą związana była kąpiel w rzece o świcie w Niedzielę Wielkanocną, święcenie ognia – w czym Borzyszkowski słusznie upatruje sporo prastarej magii wody i ognia (Borzyszkowski 2010: 163), do czego można jeszcze dodać palenie ogni świętojańskich, dyngus oraz palmy wielkanocne święcone w kościołach w Niedzielę Palmową. Bicie jałowcem – tzw. dyngowanie – miało przynieść powodzenie w miłości, natomiast jedzenie pokropionych wodą święconą „kotków” (bazi) zapewniało zdrowie. To wszystko jest „uświęcaną kościelnym rokiem obrzędowym starą tradycją”, w której sporo kultu przyrody i przodków (Borzyszkowski 2010: 162). Łączyć to można z tzw. teologią ludów (czy też teologią ludową), która inaczej rozkłada akcenty niż oficjalne orędzie Kościoła. Charakterystyczne dla niej jest to, że kult, czyli wymiar rytualny (zwyczaje, obrzędy, znaki, błogosławieństwa, poświęcenia, pielgrzymki, procesje, kult sanktuariów), jest ważniejszy niż *Credo*, czyli wymiar wierzeniowy (Perszon 2011: 43). Odzwierciedla się to chociażby w czci oddawanej świętym, którym przypisuje się różne atrybuty świadczące o „funkcjonalności” danego świętego w konkretnej sytuacji, a także w wadze, jaką przykładą się do poświęconych rzeczy: gromnicy, medalików czy też ziół, których używano jako lekarstwa, oraz przypisywaniu konkretnych funkcji praktykom religijnym (Sadkowski 2002: 173). Nawet krzyże dawniej kreślone kredą lub smołą na budynkach czy wspomniane wyżej kreślenie krzyża nożem na chlebie było raczej praktycznym zapobieganiem niebezpieczeństwu w ściśle magicznym ujęciu niż tylko wyrazem przywiązania do symbolu.

Trzeba przyznać, że pewne z wyżej wymienionych działań religijnych i magicznych są praktykowane do tej pory wśród niektórych starszych ludzi, przekonanych na przykład o pomocnym działaniu bazi święconych w Niedzielę Palmową czy też brzózek stanowiących wystrój ołtarzy podczas celebracji święta Bożego Ciała. Ponadto aktualny stan pobożności ludowej Kaszubów w większym stopniu odzwierciedlają kojarzone ze „świętymi konkretnymi” przydrożne kapliczki i krzyże, tzw. bożemęki, pod którymi w miesiącach maryjnych, czyli

maju i października, gromadzi się ludność na modlitwie litanijnej i różańcowej. Takie zachowanie zaobserwować można w wioskach położonych daleko od kościoła. Krzyże i kapliczki stawiane są zarówno w centrum, jak i na obrzeżach danej miejscowości, często na rozstajnych drogach, dla upamiętnienia jakiegoś wydarzenia lub w podzięce za boże łaski i opatrzność. Wiele osób wznosi kapliczki i krzyże w prywatnych obejściach, najczęściej w ogrodzie.

Religijność Kaszubów przejawia się także w obrzędzie „pustej nocy” (zob. Perszon 1999; Olęcki 1998: 70). Nazwa tego obyczaju bierze się od pustki, jaką pozostawia po sobie zmarły członek rodziny i społeczności. Obrzęd ten rozpoczyna się w przededniu pogrzebu, po odmówieniu różańca i odśpiewaniu pieśni żałobnych. Uczestniczą w nim rodzina, bliscy, znajomi i sąsiedzi zmarłego oraz zaproszeni śpiewacy. Dawniej śpiewanie pieśni żałobnych, różańce, godzinki i inne modlitwy w intencji zmarłego trwały przez całą noc aż do wyprowadzenia zwłok z domu. Zgodnie ze zwyczajem żałobników częstowano jedzeniem, a czasem nawet wódką. Dziś „pusta noc” zazwyczaj trwa tylko do północy i najczęściej odbywa się w kostnicy, choć do tej pory w mniejszych wioskach zdarza się, że żałobnicy gromadzą się w domu zmarłego. Uczestnicy „pustej nocy” biorą również udział w ceremonii pogrzebowej. Warto dodać, że po śmierci Jana Pawła II w sanktuarium Matki Bożej Królowej Kaszub w Sianowie, w przeddzień pogrzebu papieża, Kaszubi zorganizowali owe tradycyjne całonocne czuwanie modlitewne w intencji zmarłego.

W pobożności Kaszubów, wraz z zanikiem niektórych motywacji religijnych i magicznych, odeszły w zapomnienie pewne praktyki i przedmioty obrzędowe, takie jak święcenie ziół i karmienie nimi ludzi i zwierząt, tradycje związane z dniem św. Jana czy tzw. dzwoneczki loretańskie. Nastąpiło zeświecczenie takich zwyczajów, jak dyngus czy obrzęd Gwiazdki, nadając im wymiar ściśle zabawowy. Zdaje się, że zupełnie zanikły również wróżby związane z wigilią Bożego Narodzenia i z Wielkanocą.

Namysł antropologiczny nad kwestią religijności Kaszubów (a w gruncie rzeczy nad kulturą religijną, obejmującą obrzędy, nabożeństwa, zwyczaje związane ze świętami kościelnymi) w literaturze na tym się kończy. Z innych opracowań dotyczących kultury religijnej Kaszubów warto wymienić pracę Bożeny Stelmachowskiej pt. *Rok obrzędowy na Pomorzu* oraz Longina Malickiego *Rok obrzędowy na Kaszubach* (Stelmachowska 1933; Malicki 1986).

Śledząc literaturę pod kątem religijności Kaszubów, nie sposób przeoczyć fakt, że brakuje pogłębionych badań etnologicznych na ten temat. W przeważającej większości jest to literatura historyczna oraz socjologiczna, traktująca religijność Kaszubów jako temat poboczny. Wyjątkiem są prace Jana Perszona (1992a, 1992b, 1999, 2011), w których jest ona tematem głównym, lecz pojmowanym w kontekście wierzeń, zwyczajów i obrzędowości. Badania te – choć pogłębione – dotyczą więc bardziej kultury religijnej niż samej religijności w ścisłym sensie. Ponadto badacz jest teologiem i z takiej perspektywy przygląda się omawianemu zagadnieniu.

Wstępne badania antropologiczne: młodzi Kaszubi – religijność w kontekście autoobrazu, autoobraz w kontekście religijności

Czy obraz rysowany w dotychczasowej literaturze dotyczącej Kaszubów jest nadal aktualny² – zwłaszcza w kontekście obecnych przemian w Polsce, które charakteryzują się, zdaniem Brunona Synaka, „szybkimi zmianami obyczajowymi, infiltracją nowych wartości i wzorów zachowań, osłabieniem więzi, zanikaniem autorytetów moralnych i spadkiem społecznej pozycji Kościoła” (Synak 1998: 117)? Gdański socjolog w 1998 r. prognozował, że:

Kaszubi i w tych warunkach – podobnie jak i w przeszłości – będą ochraniali i rozwijali to, co decyduje o ich kulturowej tożsamości i ekonomicznym powodzeniu. System wartości chrześcijańskich stanowi na Kaszubach nadal solidny fundament życia społecznego, który tutaj został (...) naruszony w mniejszym stopniu niż w innych rejonach Polski, a niektóre elementy życia religijnego (...) pełnią ciągle znaczącą funkcję integracyjno-tożsamościową. (Synak 1998: 118)

Warto dogłębnie zweryfikować powyższy sąd, a także wytworzony stereotyp przypomniany przez Edmunda Puzdrowskiego, jakoby Kościół Kaszubów nie był Kościołem, lecz kruchą, a katolicyzm Kaszubów – katolicyzmem katechizmowym, stającym się z czasem katolicyzmem społecznym, który „nie miał i zapewne długo nie będzie miał wymiaru personalistycznego” (Puzdrowski 1984: 47–48).

Przedmiotem badań były religijne normy i wzory zachowań przyswajane w procesie socjalizacji, stanowiące deklarację wyznawanych wartości³. W myśl założenia Gordona Willarda Allporta, że „normalny, dojrzały emocjonalnie człowiek jest zdolny do *wglądu w siebie* i udzielenia prawdziwych informacji na temat motywów postępowania” (Allport 1964: 19–20, cyt. za: Mariański 1984: 131), pytałam rozmówców o motywy oraz sposób praktykowania ich własnej religijności, a także o system wartości, który zeń wynika. W pytaniu tym nie chodziło o „obiektywną ważność motywów, lecz o znaczenie, jakie mają one dla jednostki w sferze jej poglądów i wyboru działań” (Mariański 1984: 131).

Rekonesans prowadzony był od maja 2012 do stycznia 2013 r. Respondenci to osoby pochodzące z kaszubskich obszarów wiejskich, głównie z gmin Sierakowice i Linia, urodzone w latach 1986–1993. Badania objęły młodzież studiującą lub po szkole średniej/zawodowej/studiach, ale mieszkającą z rodzicami, czyli młodych ludzi w fazie przejściowej: pełnoletni, ale jeszcze niezupełnie samodzielni, wszyscy stanu wolnego, bezdzietni, większość (62%) stanowiły

² Zwłaszcza warto pytać o to, czy religijność można uznać za jedną z tradycji kaszubskich, jaka była i jest rola Kościoła w budowaniu kaszubskiej tożsamości oraz ile z tej religijności zostało dzisiaj.

³ Elementy boskie i nadprzyrodzone, czyli transcendentny wymiar religii nie był brany pod uwagę z oczywistych racji – nie podlegają one niniejszej formie badań ani namysłowi tej dyscypliny naukowej.

kobiety. Analizowano ich deklaracyjny stosunek do religijności. W badaniach posłużyłam się głównie materiałem o charakterze ilościowym: szczegółowym kwestionariuszem (40 pytań), stworzonym i zmodyfikowanym na potrzeby badania na podstawie zawierającej 82 pytania ankiety *Wartości a młodzież* (Marianiński 1991a), który posłużył jako ankieta lub podstawa wywiadu. Oprócz tego zastosowałam metody badań jakościowych, tj. wywiad pogłębiony oraz obserwację uczestniczącą. Obserwacja uczestnicząca była jednakże niesystematyczna i przybierała różne formy: realizowana była w grupach wspólnotowych, a także dotyczyła pojedynczych osób, z którymi wcześniej przeprowadzono badanie kwestionariuszem lub wywiad pogłębiony. Ze względu więc na niewymierny dobór próby oraz niewystarczającą ilość materiału, który przez to trudno było usystematyzować, obserwacja uczestnicząca nie była brana pod uwagę w analizie szczegółowej badań, stanowiła jedynie tło do wniosków wyłaniających się z wyników badań kwestionariuszowych i wywiadu pogłębionego.

Dane zebrałam przez dostarczenie kwestionariusza bezpośrednio do domów badanych bądź przez rozesłanie go pocztą elektroniczną do konkretnych osób. Niekiedy kwestionariusz prowadzony był w formie częściowo ustrukturyzowanego wywiadu pogłębionego o charakterze biograficznym, przeprowadzanego w domach respondentów lub moim bądź w miejscach neutralnych, takich jak kawiarnia. Były to zawsze spotkania sam na sam. Istotnym faktem jest to, że wszyscy rozmówcy znali mnie wcześniej, dzięki czemu rozmowy upływały w swobodnej atmosferze, bez pośpiechu; średni czas przeprowadzania wywiadu to około 1,5 godziny.

Z danych, które uzyskałam, wynika, że jako osoby wierzące opisuje się większość badanych młodych Kaszubów (92%). Wszyscy, nawet ci deklarujący się jako obojętni bądź niezdecydowani, przywiązani tylko do tradycji, określają swoją przynależność do wyznania rzymskokatolickiego. Podobnie rzecz ma się z praktykowaniem, które w mniejszym lub większym stopniu deklarują wszyscy. Jednakże praktyki religijne najczęściej ograniczają się do (wcale nie cotygodniowej) mszy świętej niedzielnej i/lub świątecznej oraz modlitwy indywidualnej. Rzadziej praktykowane są nabożeństwa nieobowiązkowe, takie jak droga krzyżowa, gorzkie żale, różaniec czy też uczestnictwo we mszy w święta zniezione. Ponad połowa pytaných (60%) co niedzielę bierze udział w Eucharystii. Ten stosunkowo wysoki odsetek praktykowania niedzielnej mszy świętej wśród młodych ludzi nie dziwi w kontekście środowiska wiejskiego. Ważnym sakramentem wydaje się być spowiedź, odbywana regularnie, zwykle częściej niż raz w roku (76% pytaných). Większość rozmówców (84%) deklaruje również, że religia jest ważna lub bardzo ważna w ich życiu oraz że pomaga w codzienności. Prawie wszyscy (92%) przyznali jednak, że bardzo rzadko albo wcale nie czytają Pisma świętego. W jednym z wywiadów badany wytłumaczył się w ten sposób: „Przyznam się, że jeszcze nie czytałem nawet. Ale w zamian tego, jak na mszy świętej wsłuchuję się w to, to myślę, że to mi wystarcza, ponieważ jestem słaby w czytaniu książek” (mężczyzna, 25 lat). Większość osób (68%) uważa, że prakty-

kowanie jest wynikiem ich wewnętrznej decyzji. 16% badanych wskazuje dostosowanie się do wymagań rodziny bądź społeczności czy też ogólnego zwyczaju.

Wyniki pokazują, że mimo iż większość pytanych (84%) ma pozytywny stosunek do religii w rycie rzymskokatolickim (także do nauczania religii w szkołach), nie idzie to w parze z ich poglądami na poszczególne zagadnienia dotyczące katolickiej ortodoksji. Praktyki religijne oraz wyznawane wartości nie zawsze też wpływają na realizację moralnego nauczania Kościoła, dotyczy to głównie kwestii związanych z etyką seksualną, np. akceptacji seksu przedmałżeńskiego, dopuszczalności rozwodów i stosowania środków antykoncepcyjnych. Z bezwzględnym brakiem akceptacji u wszystkich respondentów spotkała się tylko zdrada małżeńska, większość (92%) nie popiera także aborcji. Jedynym przykazaniem Dekalogu, oznaczanym przez wszystkich pytanych jako bezwzględnie stosowane w życiu, było przykazanie V: Nie zabijaj. Co ciekawe, nawet ci z badanych deklarujący się jako wierzący, praktykujący systematycznie, dla których religia odgrywa ważną rolę w życiu, nie zawsze stosują się do wskazań Kościoła, Dekalogu czy nawet ogólnie przyjętych norm moralnych. Widać wyraźnie, że zmienia się religijność młodych ludzi. Pomimo przynależności do Kościoła rzymskokatolickiego i wiary w Boga praktyki religijne są nieregularne i mniej częste. Co warte odnotowania, osoby opisujące się jako obojętne, niepraktykujące, niebiorące udziału w życiu kościelnym uznają się za wierzące, o wyznaniu rzymskokatolickim i deklarują praktykowanie modlitwy. Rozmówcy, którzy biorą udział w życiu Kościoła regularnie, przeżywają w swoim odczuciu religijność dogłębnie, starając się rozumieć rytuały, ich sens i celowość, często stwierdzają jednocześnie, że wiarę przeżywają na swój własny sposób, niekoniecznie pokrywający się z ogólnymi tendencjami czy też z formułą/wzorem religijności kościelnej. Rozszerza się tym samym religijność zindywidualizowana.

Wskazane przez respondentów wartości łącznie z religijnością stanowią fundament więzi rodzinnej i społecznej, innymi słowy – pełnią funkcję wychowawczą i etyczną. Pokrywa się to z wnioskami Brunona Synaka, który twierdzi, że podstawowym składnikiem kaszubskiego systemu społecznego jest rodzina, stanowiąca ostoję wartości i obyczajowości kaszubskiej. Wartości w wychowaniu dzieci i te, którymi się kierują badani, są prorodzinne i prospołeczne, respondenci wskazują głównie na te, które sprzyjają trwaniu wspólnoty. Kanon wartości wspólnotowych, jakimi badani kierują się w życiu, to uczciwość, miłość, rodzina, pracowitość. Ponadto wśród najważniejszych zalet pożądanych w wychowaniu dzieci pojawiły się: uczciwość, wiara religijna, tolerancja, odpowiedzialność, prawdomówność, pracowitość i sumienność.

Niewiele osób widzi w religii (np. w roli księży czy też „ojców duchowych”) pomoc w przewyciężaniu konfliktów moralnych, więcej ludzi skłania się do korzystania z ogólnych sposobów postępowania lub polega na sobie w doświadczanych konfliktach moralnych – sami wybierają sposób radzenia sobie z problemem, opierając się na własnej moralności, przemyśleniach, sumieniu i przekonaniach.

Podobna sytuacja dotyczy szczegółowych kwestii związanych z postawami i zachowaniami moralnymi. Pomimo akceptacji ogólnych funkcji etycznych religii (świadczy o tym chociażby stwierdzenie ponad połowy respondentów, że obowiązkiem katolika jest zachowywanie przykazań), wcale nie idzie to w parze ze szczegółowymi deklaracjami dotyczącymi konkretnych przykazań. Powyższy typ religijności, który charakteryzuje się wybiórczymi postawami, a także osłabieniem „ortodoksyjności w dziedzinie dotychczasowej moralności reprezentowanej przez Kościół” oraz skłanianiem się „ku modelom i wzorom moralnym (...) nie w pełni odpowiadającym kościelnym kanonom i orzeczeniom”, Mariański określa jako „katolicyzm selektywny”, który jest wynikiem „przeobrażenia sposobów ludzkiego myślenia, odczuwania i działania w kierunku selektywnej percepcji i interpretacji religijnego dziedzictwa” (Mariański 1984: 448). Łącząca się z tym indywidualizacja jest zjawiskiem społecznym dotyczącym nie tylko religijności, wiąże się także z destrukuralizacją społeczeństwa objawiającą się przez odchodzenie od historycznie ustalonych ról oraz tradycyjnie zorganizowanych społeczeństw, tradycyjnych więzi, z których jednostka się uwalnia, przez co też jednak traci pewność w kwestii wzorów czy też norm działania. Tworzą się nowe więzi społeczne bez jasno przypisanych ról społecznych, z wysoką autonomią jednostek. W kontekście niniejszej pracy zjawisko to może oznaczać również zmiany w pojmowaniu swojej etniczności i bycia w społeczeństwie. Jednakże wcale nie oznacza to znaczącego wzrostu liczby ludzi obojętnych religijnie lub niewierzących, choć niewątpliwie selektywne, nieortodoksyjne podejście do nauki Kościoła stwarza ku temu przestrzeń i możliwość, zwłaszcza przez rozluźnienie struktur w ogóle – społecznych, rodzinnych, etnicznych, także w coraz mniej homogenicznym środowisku wiejskim czy też w społeczności długiego trwania, jaką są Kaszubi.

Inną sprawą komplikującą ściśle łączenie kaszubskości z katolicyzmem i religijnością jest ogólna tendencja oddalania się młodych ludzi od Kościoła, przy jednoczesnym rozkwicie tzw. religii w sieci (wzrasta liczba stron internetowych i aplikacji o charakterze religijnym⁴). Potwierdzenie istnienia takiego zjawiska także wśród młodych Kaszubów stanowi wypowiedź jednego z respondentów, z którym w maju 2012 r. przeprowadzałam wywiad pogłębiony. Osiem miesięcy później rozmówca napisał do mnie wiadomość e-mail, w której wyjaśnia istotne zmiany, jakie nastąpiły w jego postrzeganiu i praktykowaniu religii od czasu udzielenia wywiadu (pisownia oryginalna):

⁴ Zob.: popularne na portalu społecznościowym Facebook aplikacje: *faceBóg*, *inteligentne życie*, *Bardzo lubię seks po ślubie*, *Banita*, *Piękna*, *róże różańcowe*, *Nie Wstydzę Się Jezusa*, *Langusta na palmie* oraz strony WWW, takie jak *deon.pl* (dostęp: 25.07.2014). Coraz częściej spotykane są (popularne wśród młodzieży i studentów) rekolekcje internetowe, publikowanie w serwisach YouTube oraz Facebook, np. prowadzone przez udzielającego się w Internecie o. Adama Szustaka OP rekolekcje bożonarodzeniowe „Nocny Złodziej” i wielkanocne „Zakochany Skazaniec”. Warta uwagi jest również międzynarodowa akcja katechizacyjna, ewangelizacyjna „YouCat” skierowana do młodzieży, propagowana z racji ogłoszonego przez papieża Benedykta XVI Roku Wiary (2012), rozprzestrzeniana właśnie za pomocą Internetu (<https://www.facebook.com/YOUCAT.org>; dostęp: 24.04.2014).

Wszystko zaczęło się od poznania M., kobiety bardzo wierzącej, udzielającej się w Kościele, mającej kiedyś w planach przystąpienie do zakonu. Przed Jej poznaniem, uznawałem się za wierzącego i praktykującego. Jednak jedno z drugim nie szło w parze i mijało się z prawdą... Konkretnie mam tu na myśli podejście do rozwodów i sakramentu pojednania. Jak dotąd uważałem, że rozejście obojga ludzi w wierze katolickiej może być dopuszczalne, bo tak ludzie robią i tak jest. Teraz wiem że tak być nie może gdyż jest to sakrament święty, para młoda przyrzeka sobie na dobre i złe, więc nie ma takiej siły która może ich rozłączyć. Do spowiedzi nie chodziłem systematycznie gdyż myślałem że nie muszę... Teraz wiem że związek obojga ludzi może być szczęśliwy wtedy i tylko wtedy kiedy para żyje z czystym sercem i niczego nie ukrywa przed Bogiem a jednocześnie sobą, jest to też swego rodzaju zabezpieczenie przed niebezpieczeństwami, które może napotkać małżonków. Również takie sprawy jak mieszkanie czy seks przed ślubem były dla mnie dopuszczalne kiedyś, o tyle dzisiaj wiem że tak być nie może. M. wyjaśniła mi to wszystko i teraz wiem że to jest zagrożenie dla przyszłego małżeństwa. Jak widać potrzebowałem osoby która mnie olśni, wytłumaczy wiele spraw. Odwiedzam też stronę www.deon.pl, którą polecam Tobie :). Ona też miała wpływ na zmianę do podejścia naszej wiary. Jest tam taka świetna kategoria „inteligentne życie”, uważam że jest to najlepsza recepta na życie). Z czystym sumieniem mogę powiedzieć że po takich zmianach i praktykowaniu świadomego chrześcijaństwa żyje mi się lepiej :) Bo jeśli Bóg jest na pierwszym miejscu, to wszystko inne będzie na właściwym. (mężczyzna, 25 lat)

Mężczyzna charakteryzuje i komentuje zmiany, wskazując stronę internetową o charakterze religijnym jako jeden z bodźców zwrotu w myśleniu o swojej religii, wierze. W powyższej notatce respondent poleca jeden z serwisów katolickich deon.pl. Nie jest to odosobniony przypadek. Młodzi ludzie kontaktują się ze sobą za pomocą serwisu społecznościowego Facebook, e-maili i innych środków komunikacji wirtualnej, przesyłając sobie nawzajem informacje związane z religią: artykuły, zapisy lub nagrania rekolekcji, konferencji na tematy religijne. Strony tego typu, jak widać, oddziałują na nich, utwierdzając w podjętym wyborze, pomagając w rozwijaniu religijności, co w jakimś stopniu wzmacnia poczucie tożsamości i przynależności społecznej, ale wcale już nie w kontekście etnicznym czy narodowym. Sprzyja to raczej katolicyzmowi w sensie źródłowym tego słowa⁵, coraz bardziej transnarodowym, transkulturowym, wytwarzając wspólnotę realizującą się w świecie wirtualnym. Nowe, masowe i jeszcze niezdiagnozowane zjawisko religii w sieci (*religion-online*) oraz religii sieciowej (*online-religion*) (Grabowska 2011) przywodzi na myśl dwie prognozy dotyczące funkcjonowania ludzi wobec siebie w Internecie. Pierwsza prognoza, optymistyczna: sformułowane przez Marshalla McLuhana pojęcie globalnej wioski, „w której cała ludzkość bierze udział we wspólnie prowadzonej rozmowie o wartościach, pięknie i wspólnym przeznaczeniu”, druga, mniej pozytywna: pojęcie ukute przez Paula Virilio, który pisał o „globalnym mega-mieście”, w którym króluje anonimowość i dezintegracja, „gdzie każdy komunikuje się z każdym i gdzie

⁵ Katolicki, z łac. *catholicus*, gr. *katholikós* – powszechny.

nikt – z tego właśnie powodu – nic do nikogo naprawdę nie mówi”. W takim stanie informacje za pomocą technologii są przekazywane w czasie rzeczywistym; to czas panuje nad przestrzenią, przez co zanikają odległości, „a kiedy to, co dalekie przybliża się tak, jak to, co bliskie, wtedy (...) bliskość tak naprawdę przestaje istnieć” (Eriksen 2003: 80). Także badania Mariańskiego nad religijnością wiejską potwierdzają obawy klasycznej socjologii drugiej połowy XIX w., wyrażone przez Ferdynanda Tönniesa oraz Georga Simmla, wskazujące na rozprzestrzeniającą się anonimowość życia miejskiego, indywidualizm, utratę autorytetu przez tradycję i religię, czyli styl bycia charakterystyczny dla społeczeństwa przemysłowego (zob. Mariański 1984).

Kaszubi stanowili społeczeństwo tradycyjne, więc i traktowanie ich religijności w ramach religijności kościelnej było niewątpliwie słuszne. Trzeba jednak przytomnie zauważyć, że nie jest to społeczność wyizolowana z ogólnych tendencji dotyczących społeczeństwa polskie – także w kwestii wspomnianych wcześniej zjawisk, jak pluralizm, sekularyzacja (zob. Gadacz, Milerski 2003: sekularyzacja), indywidualizm, co prowadzi w konsekwencji do dezinstytucjonalizacji procesów socjalizacyjnych w wielu dziedzinach życia, także religii. Społeczne aspekty religii, opierające się na kryterium przywiązania do społecznie ukształtowanych jej form (praktyki religijne, a zwłaszcza uczestnictwo w niedzielnej mszy) nie mają takiej wagi czy wartości, jak samo dekladowanie pozytywnego stosunku do religii (globalny stosunek do religii ma wymiar autoidentyfikacji badanych osób). Nietrudno zauważyć, że model rodziny uległ zmianie na przestrzeni ostatnich stu lat i opisy etnograficzne z tamtego okresu nie przystają do dzisiejszego stanu. Nie ma sztywno ustalonych norm czy wzorów postępowania, coraz mniej rodzin wiejskich zajmuje się ziemią, żyjąc z rolnictwa. Z przeprowadzonych badań wynika, że u większości respondentów oboje rodziców pracuje zawodowo. Zbliżona jest też liczba studiujących młodych kobiet i mężczyzn. Jedynym punktem stycznym między opisami z przeszłości a dzisiejszym autoobrazem Kaszubów jest to, że religijność – także w wyobrażeniu respondentów – przynależy do tożsamości kaszubskiej jako część tradycji. Dlatego, w przeciwieństwie do ogólnych tendencji niechęci młodych ludzi do Kościoła i religijności, na Kaszubach autowyoobrażenie etniczne związane ściśle z religijnością determinuje pozytywny stosunek do Kościoła. Stąd tak spora nieścisłość między pozytywnym stosunkiem do religii większości pytanym a praktyką, która nie różni się szczególnie od polskiego standardu.

Znakomita większość pytanym jest dumna ze swojego kaszubskiego pochodzenia. Wśród osób, którym trudno określić swój do tego stosunek, dwudziestodwuletnia kobieta szerzej skomentowała swoją odpowiedź: „Nie wiem, czy jestem dumna, na pewno się tego nie wstydzę. I otwarcie o tym mówię”. Inna, równolatka poprzedniej, deklarująca poczucie dumy z pochodzenia, dodała: „Jestem Kaszubką, urodziłam się tutaj. Czuję przynależność i nie wstydzę się tego”. Godna uwagi jest również wypowiedź dwudziestopięcioletniego mężczyzny, który w bardziej szczegółowy sposób scharakteryzował swoje poczucie bycia Kaszubą:

Jestem dumny z tego względu, że jesteśmy mniejszością, która ma swoją tradycję, ma swój styl życia, ma swój język i myślę, że dużo ludzi nam to zazdrości. Nawet są tacy, którzy nam to wytykają, że jesteś Kaszubą, Kaszub. No ale raczej, raczej to jestem, nie ukrywałbym się z tym. Myślę, że Kaszubi bardziej byli religijni, że tak powiem, od takiego przeciętnego Polaka, że bardziej do tego uwagę przywiązywali w codziennym życiu, w codziennym dniu. No i tak zostało chyba do dzisiaj raczej, na przykład majowe różańce, czy takie różne, jakby to powiedzieć, no jak ktoś umrze, puste noce, czy coś takiego. Czy jak jest, no nie wiem, na przykład burza, to pali się gromnice, to chyba też się tak na Kaszubach zachowało. No najbardziej u Kaszubów się ceni, że jest ta tradycja, tradycja wspólna, która przechodzi z pokolenia na pokolenie, no na pewno nie przechodzi w stu procentach, ale na pewno w większości. To też powinno przechodzić i na nasze pokolenie, i że my też tak będziemy, jak będziemy starsi. I samo to, że Kaszubi są chyba tylko katolikami? Nie ma chyba innej opcji nawet. Samo to już dużo mówi.

Jasno widzimy nacisk kładziony na przeszłość, w której zawarte są kaszubskie wartości (tradycja, religia), oraz nadzieję pokładaną w przyszłości, przekonanie o transmisji kultury, której wzory przekazywane są z pokolenia na pokolenie. Pozytywny stosunek do religii łączonej z kaszubskim etosem, tradycją jest więc w istocie pozytywnym stosunkiem do swojej grupy etnicznej. Deklaracja o przynależności do katolicyzmu jest skorelowana z obrazem religijności jako mocnej części tradycji kaszubskiej, toteż afirmacja religii jest jednocześnie afirmowaniem swojej grupy. Tym samym autoobraz Kaszubów jawi się jako tożsamość opisana substancjalnie, jest stałym autowwyobrażeniem zbudowanym na wcześniejszych opisach etnograficznych, a przez to wiąże się z raz nadanymi, stałymi własnościami, z „charakterem” przypisanym z „zewnątrz”. Nie wydaje się być tożsamością relacyjną (otwartą, dopiero co osiąganą, budowaną przez żywe relacje z innymi, a przez to zmienną, płynną). Innymi słowy, młodzi Kaszubi nie mają nowoczesnej definicji samych siebie, lecz opierają ją na zastanych już wcześniej, uwewnętrznionych w autostereotypie opisach płynące z zewnątrz. Stąd też wysoki wskaźnik pozytywnej deklaracji co do religii i utożsamienia się z katolicyzmem pojmowanym jako część tradycji, etosu własnej grupy etnicznej. A trzeba przecież wskazać, że wybiórcza praktyka religijna młodych Kaszubów, ich nieściśła religijność podlegająca coraz większej indywidualizacji nie różni się diametralnie od stosunku do tej kwestii innych młodych Polaków. Transformacje religijności w Polsce bynajmniej nie omijają młodzieży kaszubskiej z tą drobną różnicą, że religia, choć niepraktykowana lub praktykowana wybiórczo, nadal funkcjonuje w ich świadomości jako wartość.

Podsumowanie

Przeprowadzone przeze mnie badania są zaledwie bazą, która otwiera dyskusję nad problemem religijności młodych Kaszubów, zwłaszcza w kontekście kaszubskiej tożsamości. Nie ma tu prób generalizowania, badania nie objęły

przecież wszystkich Kaszubów, lecz skoncentrowane zostały na bardzo wąskiej grupie ludzi, młodych mieszkańców wsi, w przejściowym stanie ich życia, na pograniczu dorosłości, w swoich wyborach jeszcze zależnych od rodziców, choć już indywidualnie formujących własne wartości. Fragment badanej rzeczywistości, czyli stosunek młodych ludzi do religii, zawężony został do strony deklaratywnej. Obrona metodyka nie pozostaje bez znaczenia dla ujęcia problemu oraz wniosków płynących z wyników badań, zaś narzędzie nie pozwala na wyjście poza deklaracyjny charakter badań.

Wnioski, jakie się nasuwają w wyniku wstępnego rekonesansu dotyczącego religijności młodych Kaszubów, to potrzeba przeprowadzenia pogłębionych badań etnologicznych, by przyjrzeć się temu, co i w jaki sposób jest praktykowane. Sami badani ulegają wypracowanej generalizacji; nie mając nowoczesnej definicji samych siebie jako Kaszubów, opierają ją na uwewnętrznionych w autostereotypie ogólnikowych opisach płynących z literatury. Pogłębione badania antropologiczne pomogłyby uniknąć pułapki generalizacji, a nade wszystko przemieszania dyskursu naukowego i politycznego, dostrzeganego w kontekście spraw kaszubskich, skupiając uwagę i namysł na wielość i „różnorodności” głosów w dyskursie społecznym” (Komosa 2007: 196).

Literatura

- Allport, G.W. (1964). Właściwości motywacji człowieka. Przeł. L. Damm. W: J. Reykowski (wyb.), *Problemy osobowości i motywacji w psychologii amerykańskiej* (s. 11–28). Warszawa: PWN.
- Bartnik, Cz. (1996). Kultura. W: Cz. Bartnik (red.), *In Te Domine speravi. Księga pamiątkowa poświęcona księdzu arcybiskupowi Bolesławowi Pylakowi, metropolicie lubelskiemu* (s. 21–35). Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Borzyszkowski, J. (1988). Świat kaszubskich wartości. *Pomerania*, 12, 8–10.
- Borzyszkowski, J. (1999). Pamiętnikarstwo i sagi rodzinne jako świadectwo pomorskiej tożsamości. W: J. Borzyszkowski (red.), *Rodzina pomorska* (s. 73–92). Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Borzyszkowski, J. (2000). Kaszubi i Pomorze w XIX i XX wieku. W: J. Borzyszkowski, D. Albrecht (red.), *Pomorze – mała ojczyzna Kaszubów: historia i współczesność* (s. 286–461). Gdańsk, Lubeka: Instytut Kaszubski.
- Borzyszkowski, J. (2010). *Antropologia Kaszub i Pomorza. Badania. Kultura. Życie codzienne*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Eriksen, T.H. (2003). *Tyrania chwili. Szybko i wolno płynący czas w erze informacji*. Przeł. G. Sokół. Warszawa: PIW.
- Grabowska, M. (2011). Przeobrażenia polskiej religijności, *Znak*, 673, 45–52.
- Karnowski, J. (1911). *Ludność kaszubska w ubiegłym stuleciu. Szkic społeczno-kulturalny*. Kościerzyna: Spółka Wydawnicza.
- Kawecki, W. (2008). *Kościół i kultura w dialogu (od Leona XII do Jana Pawła II)*. Kraków: Homo Dei.
- Komosa, M. (2007). Badania etnologiczne działaczy ruchu kaszubskiego – próba podsumowania. W: C. Obracht-Prondzyński (red.), *Kim są Kaszubi? Nowe tendencje w badaniach społecznych*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.

- Kwaśniewska, A. (2010). Grupa etniczna w dobie globalizacji – na przykładzie Kaszubów, *Lud*, 94, 173–190.
- Maciuszko, J.T. (2001). Duchowość. W: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN* (t. 3, s. 295–297). Warszawa: PWN.
- Malicki, L. (1986). *Rok obrzędowy na Kaszubach*. Gdańsk: Wojewódzki Ośrodek Kultury.
- Mariański, J. (1984). *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie płockim w warunkach industrializacji, 1967–1976*. Warszawa: Pallottinum.
- Mariański, J. (1991a). *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*. Kraków: NOMOS.
- Mariański, J. (1991b). *Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Mariański, J. (2003). Sekularyzacja. W: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN* (t. 8, s. 63–66). Warszawa: PWN.
- Mariański, J. (2010). *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Mariański, J. (2012). Religijność. W: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka* (t. 16, s. 1416–1418). Lublin: KUL.
- Mazurek, M. (2010). *Język, przestrzeń, pochodzenie. Analiza tożsamości kaszubskiej*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Obracht-Prondzyński, C. (2002). *Kaszubi: między dyskryminacją a regionalną podmiotowością*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Obracht-Prondzyński, C. (2007). *Kaszubi dzisiaj. Kultura – język – tożsamość*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Ołęcki, B. (1998). *Z dziejów wsi i parafii Linia*. Gdańsk: Wydawnictwo Rost.
- Perszon, J. (1992a). *Na imię Boszczi. Zwyczaje i obrzędy agrarne na Ziemi Wejherowskiej: studium etnograficzne*. Luzino: s.n.
- Perszon, J. (1992b). *Na Jastrza. Wielki Post i okres wielkanocny w Wejherowskim*. Luzino: b.d.
- Perszon, J. (1999). *Na brzegu życia i śmierci. Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach*. Lublin: TN KUL.
- Perszon, J. (2011). Kultura religijna jako element tożsamości Kaszubów. W: A. Kuik-Kalinowska, D. Kalinowski (red.), *Wielkie Pomorze. Tożsamość i wielokulturowość* (s. 43–78). Gdańsk–Słupsk: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku.
- Poniatowski, Z. (1969). Religijność. W: Z. Poniatowski (red.), *Mały słownik religioznawczy* (s. 378). Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Puzdrowski, E. (1984). Specyfika regionalna chrześcijańskiej kultury Pomorza. *Studia Pelplińskie*, 15, 41–51.
- Sadkowski, T. (2002). Życie religijne na Kaszubach na przełomie XIX i XX wieku. W: J. Borzyszkowski (red.), *Życie codzienne na Kaszubach i Pomorzu na przełomie XIX i XX wieku* (s. 161–177). Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Sikora, A.R. (2006). *Ewangelia według św. Jana na kaszubski tłumaczona. Przekład z języków niebiblijnych a przekład z języka greckiego. Studia i materiały*. Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Stelmachowska B. (1933). *Rok obrzędowy na Pomorzu*. Toruń: Wydawnictwo Instytutu Bałtyckiego.
- Sulimierski, F., Chlebowski, B., Walewski, W. (red.). (1882). *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich* (t. III, hasło „Kaszuby”). Warszawa: b.d.
- Synak, B. (1998). *Kaszubska tożsamość. Ciągłość i zmiana*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

- Szultka, Z. (1996). Liczba Kaszubów na kaszubskim obszarze językowym Pomorza Zachodniego w XIX wieku. W: A. Sakson (red.), *Pomorze – trudna ojczyzna? Kształtowanie się nowej tożsamości 1945–1995* (s. 23–70). Poznań: Instytut Zachodni.
- Szultka, Z. (2000). Kaszubi w społeczności Pomorza. Główne linie rozwoju. W: J. Borzyszkowski, D. Albrecht (red.), *Pomorze – mała ojczyzna Kaszubów: historia i współczesność* (46–115). Gdańsk, Lubeka: Instytut Kaszubski.

SUMMARY

Religiosity and Identity among Young Kashubians. Overview of Literature and Preliminary Anthropological Research Findings

The article discusses Kashubian religiosity in the context of their ethnic identity. In the existing literature, religiosity and Kashubian identity are often connected, which in the face of rapid social change affecting spirituality and religiosity may be both outdated and inadequate for the modern sense of ethnic identity, especially among the young people of Pomerania. I begin with an overview of the existing literature on Kashubian religiosity. In the historical literature religiosity appears as a factor of identity of the Kashubians. The sociological perspective reveals religiosity as the group's ethos while the anthropological point of view focuses on the Kashubian religious culture (religion connected with folk culture). Therefore, the main motivation behind this study was to indicate the need for deeper ethnographical research on Kashubians' religiosity (with its manifestations and diversity), and to attempt to create a foundation for this research. In my fieldwork I investigated declarative attitudes of the Kashubian youth (born between 1986–1993) to religion (their own idea of their religion). I understand religiosity as a practice of ritual life, a relationship with the Church, the values and piety. I did not take into account the transcendent dimension of religion, and also tried to avoid understanding religion as the only aspect of identity. In conjunction with the existing literature, this preliminary research opens the discussion of young Kashubian religiosity, especially in the context of their self-image. The field research was conducted from May 2012 to January 2013, mainly in rural districts of Sierakowice and Linia.

Key words: Kashubians, religiosity, ethnic identity, secularization, values

MAŁGORZATA OWCZARSKA

Uniwersytet Warszawski

Odrodzenie kulturowe na postkolonialnym Tahiti. Przypadek *unu*

Ruch odnowy kulturowej w Polinezji Francuskiej – autonomicznym terytorium Francji, narodził się już w latach 70. XX w., inspirowany ideologiami emancypacyjnymi tamtych czasów. Wówczas miejscowi intelektualiści – głównie absolwenci protestanckich seminariów teologicznych oraz wydziałów lingwistyki, ogłosili powrót do wartości, historii i kultury Mā'ohi¹ wobec ich zdewaluowania i niszczenia na skutek kolonializmu i przemian społeczno-gospodarczych doby testów nuklearnych w latach 1966–1996² (Saura 2008, 1990; Pambrun 2010). Jedną z głównych postaci tego ruchu, pastor, poeta i działacz Turo a Ra'apoto, tak diagnozował sytuację ówczesnych mieszkańców wysp:

¹ Osoba polinezyjskiego pochodzenia zamieszkująca tereny Polinezji Francuskiej. Nazwa ta wyłoniła się w dyskursach narodotwórczych XX w. jako element wykraczający poza lokalne tożsamości mieszkańców identyfikujących się z poszczególnymi wyspami czy archipelagami w kierunku budowania szerszej wspólnoty Mā'ohi.

² Otwarcie tzw. Centre d'expérimentation du Pacifique (Centrum Eksperymentalne na Pacyfiku), którego głównym zadaniem było testowanie broni jądrowej w archipelagu Tuamotu, miało kardynalny wpływ na zmiany gospodarczo-społeczne na wyspach. Spowodowało napływ państwowego kapitału związanego z obsługą działań militarnych, a co za tym idzie, pojawienie się nowego zatrudnienia w wojsku oraz usługach dla baz wojskowych i żołnierzy. To całkowicie zmieniło dotychczas samowystarczalną gospodarkę wyspiarzy na tę rynkową, opartą na płatnej pracy. Wybudowane na potrzeby wojskowe i cywilne międzynarodowe lotnisko w Faa'a otworzyło też wrota masowej turystyce. Poszukujący posad mieszkańcy Polinezji Francuskiej zaczęli migrować z tzw. wysp zewnętrznych do centrum administracyjnego na Tahiti. Ta wyspa podlegała coraz większej urbanizacji. Dziś zamieszkuje tutaj większość populacji pięciu archipelagów. Okres prób nuklearnych wiąże się też z dużym napływem importowanych dóbr, żywności i energii, od których wyspy pozostają nadal uzależnione. Koszty importu znacznie przewyższyły PKB, jakie może samodzielnie wyprodukować terytorium. Było to możliwe na skutek wytworzenia tzw. sztucznej gospodarki, która w rezultacie uzależniła wyspy od subsydiów z metropolii. W końcu można mówić również o zmianie „stylu życia” wyspiarzy na „zachodni”, co łączy się z wkraczaniem w konsumpcjonizm (Saura 2008, 1990; Pambrun 2010; Robineau 1984).

Warunki życia się zmieniły. Nasi przodkowie, religia już nie istnieją. Na naszą kulturę, jeśli nie służy ona jako pretekst do demagogii polityków, nakłada się kaganiec. Tylko *marae*³ pozostały obecne – niemi, choć może pełni współczucia, widzowie agonii naszego ludu, poświęconego na rzecz różnych, zdaje się wewnętrznie sprzecznych, ideologii i interesów. Nie głosimy „powrotu do przeszłości”; zawsze są wsteczne umysły chętne do [takich] oskarżeń. Jeśli wyobraźnia może być definiowana jako zdolność do tworzenia czegoś nowego ze starego, wtedy jest naszym obowiązkiem zrozumieć i nasiąknąć naszą kulturą, naszym językiem, aby stworzyć nowy świat na nasz obraz i dla nas skrojony. Nie jest też celem zastąpić to, co stare czymś innym. Naszą dzisiejszą tragedią jest wzgarda wobec poczucia inności w szkołach i lokalnych instytucjach. (...) lekceważenie dla *kaina* – tych rdzennych wyspiarzy zakorzenionych w kulturze, a przynajmniej tym, co z niej zostało. Ich misją jest jej podtrzymanie i zapobieżenie zerwaniu, tak bardzo pożądanemu przez innych. (Ra’apoto 1989: 6; wszystkie teksty źródłowe w tłumaczeniu autorki).

Ra’apoto mówi zatem o zerwaniu z tradycją tubylczej kultury i jej dewaluowaniu zarówno z ręki kolonialnych obcych, jak i samych wyspiarzy zwracających się ku francuskiemu stylowi życia. Stąd termin zerwania czy rozłam można interpretować dwojako – jako niemalże całkowitą utratę ciągłości kulturowej, co było związane z działalnością misyjną i kolonialną na wyspach, ale również jako rozszczepienie w wyspiarskich postawach. Ra’apoto wskazuje też na filozofię odrodzenia kulturowego, w której raczej czerpie się z przeszłości, niż ją odtwarza, ale też nie stara się „starego zastąpić czymś innym” – odległym Polinezyjczykom.

Warto zaznaczyć, że postkolonializm uważam za analityczny punkt wyjścia do rozważań nad odnową kulturową. Rozumiem ten termin jako trwający w czasie rezultat relacji kolonialnych, których początek przypada na sam moment kolonizacji. Jest to zespół przemian i transformacji politycznych, społecznych, gospodarczych i dodam – ekologicznych, które są konsekwencjami kolonialnej dominacji (Gandhi 2008). Bill Ashcroft, Gareth Griffiths i Helen Tiffin (2002) powiadają, że życie dwóch trzecich dzisiejszej populacji świata zostało ukształtowanie poprzez kolonialne doświadczenia. W takim ujęciu postkolonializm sprowadza się z wyżyn teoretycznej analizy do bardzo praktycznego, lokalnego wymiaru codziennych ludzkich praktyk – taką właśnie analizę staram się podjąć. Jednocześnie należy podkreślić, że każdy kontekst postkolonialny – w tym ten tahitański, jest szczególny, dlatego pewnie bardziej trafnie będzie mówić o postkolonializmach. Jedną z charakterystyk postkolonializmu tahitańskiego jest poważne zachwianie tubylczego continuum kulturowego, które wynika z kilku czynników: z dziesiątkujących populację epidemii przywiezionych przez europejskich marynarzy i osadników; działalności misjonarzy chrześcijańskich przyczyniającej się do niszczenia miejscowej religii i opartego na niej porządku społecznego, wiedzy oraz sztuki; całkowitego przekształcenia relacji

³ Polinezyjska świątynia o kamiennej konstrukcji. Zazwyczaj budowana w formie platformy otoczonej bazaltowym bądź koralowym murem.

władzy politycznej i gospodarki wynikającego z uwarunkowań kolonialnych; poważnych przemian demograficznych związanych z europejskim i azjatyckim (głównie chińskim) osadnictwem. Wreszcie Polinezja Francuska wyróżnia się wprowadzoną w dobie testów nuklearnych w archipelagu Tuamotu tak zwaną sztuczną ekonomią, co definitywnie zakończyło okres gospodarczej samowystarczalności wysp. Przyjęły one wówczas „biały” (*popa'ā*) styl życia oparty na konsumpcji i pracy zarobkowej (Finney [1973] 2007; Saura 2008, 2002; Panoff 1989; Robineau 1984; Newbury 1980; Danielson 1993; Poirine 1992). Wszystko to prowadzi do głębokiego przekonania zarówno wyspiarzy, jak i wymienionych autorów, że rdzenni mieszkańcy w dużej mierze zatracili swoją kulturę, pamięć, wiedzę oraz zerwany został ich głęboki kontakt z ziemią i oceanem czy ze stylem życia i wartościami przodków. Potwierdzają to moje rozmowy z Tahitańczykami w czasie badań przeprowadzonych w 2012 r. Właściwie wszyscy moi rozmówcy zgadzali się z opinią o utracie własnej kultury, głębokiej konfuzji w odniesieniu do własnej tożsamości oraz chęci odnalezienia i odbudowania ich obu. To nazywam postkolonialnym kryzysem tożsamości, który uważam za jeden z poważniejszych problemów współczesnej Polinezji Francuskiej.

Niniejszy artykuł skupia się na wątkach dotyczących odpowiedzi tahitańskich aktywistów kulturowych na tenże kryzys. Szczególną uwagę poświęcę *unu* – rodzajowi wysokich drewnianych płaskorzeźb, których pierwowzory były elementem wyposażenia przedchrześcijańskich świątyń polinezyjskich. Interesują mnie one nie jako przedmioty, ale jako część ciągłego procesu, „dziania się” – w ramach współczesnego zjawiska odrodzenia kulturowego na Tahiti. Rzeźby będą zatem punktem wyjścia do opisu szerszych zjawisk społeczno-kulturowych. Jednocześnie, inspirując się piśmiennictwem Brunona Latoura (2013, 2011) i Tima Ingolda (2006), dostrzegam w *unu* potencjał wchodzenia w relacje z ludzką rzeczywistością. Traktuję je jako metaforę węzłów nawiązywanych relacji między człowiekiem, przedmiotami, znaczeniami, duchowością, miejscem i czasem, emocjami, prywatnymi i zbiorowymi historiami. Tak rozumiana relacyjność jest koncepcją wypływającą z terenu. Mówiąc o wiązaniu relacji, parafrazuję moich rozmówców, którzy określają swoje działania jako „plecenie”, „nawiązywanie więzów”, „ponowne otwieranie połączeń” między wymienionymi wymiarami, traktowanymi w teoriach badaczy z kręgu kultury euroamerykańskiej jako osobne poziomy rzeczywistości czy kategorie. W ujęciu moich rozmówców splatają się one w jedność. Praktyki podejmowane przez tahitańskich aktywistów charakteryzują się również tym, że są świadomym dążeniem do odrodzenia kulturowego Mā'ohi. Mają one również mobilny i procesualny charakter. Bliska jestem również podejściu Arjuna Appanduraia (2005), który mówi o przepływach i wyobraźni jako o głównych czynnikach kulturotwórczych współczesnych czasów. Jednak w wypadku Tahiti ma to szczególnie wymiar ze względu na kolonialne rozrywanie continuum kulturowego, ale i genealogicznego (chodzi o zdziesiątkowanie populacji przez epidemie

czy mieszanie się miejscowej społeczności z osadnikami z Europy i Azji)⁴. To wszystko powoduje, że współczesna wyobraźnia, z konieczności, jest wykorzystywana do zapewniania luk w strzępach zachowanej pamięci i wiedzy o przodkach. Nie mogę jednak mówić o hobsbawmowskiej „tradycji wynalezionej” (Hobsbawm i Ranger 2008) – uważam ją za teorię zmiany w danym continuum kulturowym, która poczucie tej ciągłości stara się zachować, choć poprzez powtarzalne stosowanie nowych form bądź też wręcz kontr-tradycji. Odczytuję ją jako narzędzie zmiany w modernizującej się Europie po rewolucji przemysłowej. Nie odpowiada to zjawiskom odrodzenia kulturowego współczesnego Tahiti, gdzie świadomie odczuwa się utratę owego continuum i stara się odtworzyć to, co zostało zniszczone bądź zapomniane na skutek kolonializmu: odkryć, zrehabilitować i zastosować do budowania dzisiejszej wyspiarskiej tożsamości. Mówimy zatem o odmiennych procesach i kontekstach historycznych. Termin ten pragnę poddać głębszej krytyce. „Wynajdywanie tradycji” było pojęciem chętnie używanym przez antropologów zajmujących się Pacyfikiem na przełomie lat 80. i 90. XX w. (patrz Keesing 1989; Hanson 1989). Wzbudziło to silną krytykę ze strony tubylczych intelektualistów oraz niektórych antropologów jako obraźliwe i umniejszające dziedzictwu wyspiarskiej kultury, a nawet zarzucające „zmyślanie” własnej kultury. Najbardziej znana była dyskusja między Rogerem M. Keesingiem (1989) i Haunani Kay Trask (1991) na łamach „The Contemporary Pacific”. Omawiano wówczas kontrowersje wokół koncepcji autentyczności, prawa do tradycji i problemu antropologii jako narzędzia autorytarnej falsyfikacji tubylczych tożsamości (Friedman 1992). Dodatkowo, pisze Bruno Saura (2008), narodził się dyskurs inspirowany „szkołą tradycji wynalezionej”, a identyfikujący działania na rzecz odnowy kulturowej, głównie lat 70. i 80., jako ruch neotradycyjny, czasem przypisywany manipulacji wyspiarskich elit, głównie politycznych⁵. W odniesieniu do Polinezji Francuskiej takie rozwiązanie teoretyczne przyjął Alain Babadzan (1982, 1988, 2003). Z jednej strony wskazywał on, że procesy odnowy kulturowej na Tahiti są dziełem „akulturowanych elit” – a więc osób zewnętrznych kulturze polinezyjskiej, o mieszanym pochodzeniu, co Saura (2008) z pełną mocą krytykuje jako stwierdzenie nieuprawnione. Z drugiej strony, zajmując się religijnością i synkretyzmem religij-

⁴ Ben Finney ([1973] 2007: 18) twierdzi, że pierwsze spotkania z białymi spowodowały spadek populacji Tahiti o 40% w ciągu jedynie 30 lat. Główną przyczyną były przywiezione choroby, na które miejscowa ludność nie była uodporniona. Już w połowie XIX w. liczebność wyspiarzy wynosiła 8000 z pierwotnie szacowanych 40 000 osób. Autor wskazuje, że na Tahiti trudno znaleźć „czystej krwi” Tahitańczyka, gdyż bez osadniczej migracji i mieszanych małżeństw odrodzenie populacji byłoby niemożliwe – wedle spisu ludności z 2012 r. na Tahiti mieszka 183 645 osób, co stanowi większość całej populacji Polinezji Francuskiej (Institut de la statistique de la Polynésie française 2013).

⁵ Marshall Sahlins (1993, 1999) w tym właśnie kontekście krytykuje stosowanie pojęcia tradycji wynalezionej dla opisu zajęć okresu dekolonizacji Pacyfiku. Uważa, że przede wszystkim doszło do nadużycia funkcjonalizmu przy opisie wyspiarskich elit. Tym samym umniejszono wagę integralności wyspiarskich kultur oraz dużo starszych strategii przetrwania i oporu wobec kolonizacji.

nym na wyspach Tubuai, rozważał on ten problem, pomijając kolonializm jako polityczne uwarunkowanie przemian kulturowych i religijnych. Do pewnego stopnia „szkoła tradycji wynalezionej” postrzega zjawiska z punktu widzenia zmiany samej w sobie, pomijając kluczowy, w mojej opinii, czynnik napięć etnicznych i kulturowych związanych z kolonializmem właśnie, a dziś również wpływ postkolonialnego kryzysu tożsamości i poczucia utraty własnej kultury, do odzyskania której dąży się świadomie. Temat świadomości w odniesieniu do odrodzenia kulturowego na Hawajach podnosi też Jocelyn Linnekin (1983, 1990, 1991), która wyodrębnia kulturę spontanicznie przeżywaną przez Hawajczyków i tradycję jako „świadome modele przeszłych sposobów życia” – przynależnych aktywistom, artystom i intelektualistom. To rozwiązanie teoretyczne z kolei wyobcowuje tych ostatnich ze spontanicznego przeżywania kultury we własnych społecznościach i jest niezgodne z moimi obserwacjami na Tahiti. Opisywani przeze mnie aktywiści są przede wszystkim członkami miejscowych społeczności i wnoszą do ich życia istotny wkład, są częścią szerszej pojętych, nakładających się na siebie zależności i relacji kulturowych. Stanowczą jednak zasługą Linnekin na planie badań społeczności wysp Pacyfiku było odrzucenie autentyczności tradycji rozumianej jako „faktycznie występującej w przeszłości” kategorii analitycznej wobec rozważań nad współczesną tożsamością czy odnową kultury (patrz też Jolly 1992). W końcu Jonathan Friedman całkowicie odrzuca koncepcję „tradycji wynalezionej”, powiadając:

Modernistyczna strategia opiera się na jasnym podziale przestrzeni prawdy i reprezentacji. To ostatnie sugeruje, że twierdzenia o rzeczywistości mogą być mierzalne w odniesieniu do ich prawdziwości, do stopnia, w jakim korespondują z prawdziwymi wydarzeniami. Pojęcie tradycji, kultury czy historii wynalezionej w tym ujęciu jest zwykłym stosowaniem tego modelu do naszych własnych reprezentacji, to znaczy demystyfikacji naszej własnej historii (Friedman 1992: 849).

„Tradycja wynaleziona” jest obosiecznym mieczem, który jednocześnie postuluje ciągle konstruowanie rzeczywistości społecznej, a z drugiej strony nieustannie ją falsyfikuje, odnosząc się do „prawdziwej historii” czy „rzeczywistej” archaiczności zwyczajów. W pewnym sensie sama się wyklucza. Friedman twierdzi, że jest to etnocentryczny zabieg europejskich antropologów – należy zastąpić go odczytywaniem transformacji kultury. Ta ostatnia nigdy nie wypływa z próżni, a jednocześnie reaguje na współczesne sobie problemy i kryzysy. Może ona również doprowadzić do anihilacji kultury i jej późniejszego odradzenia, jak to było w przypadku Hawajów, a w dużej mierze i Tahiti. Słowem – w ciągłość czy przemianę tych konkretnych kultur wpisany jest brak continuum, wynikający z uwarunkowań historycznych. Rolą antropologa nie jest falsyfikacja prawdy opartej na własnym dyskursie reprezentacji historycznych, ale dochodzenie „lokalnej specyfiki samo-konstruowania się” w konkretnym kontekście – dla mnie jest to postkolonialność Tahiti w 2012 r. Jeszcze raz sparafrazuję Ra’apoto – nie chodzi o to, aby na zgłiszczach przeszłości „wynaleźć” inne, ale zbudować nowe, czerpiąc ze starego.

Wolę zatem mówić o świadomej re-konstrukcji kultury, co jest odpowiedzią na pytanie, jak ludzie odbudowują sami siebie. Przedrostek „re” odnosię do empirycznego zakorzenienia w historii i wiedzy wyspiarskiej dotyczących własnej przeszłości i tego, jak żyli przodkowie, które z pełną premedytacją stara się odkryć, odtworzyć, dowartościować i wprowadzić na nowo do codzienności. „Konstrukcja” jest właśnie strefą działania wyobraźni, tam, gdzie żadne informacje nie są dostępne bądź gdzie poprzez praktyki kulturowe odpowiada się na współczesne wyzwania, problemy, warunki życia, wartości i ideały. W pełni zgadzam się z Jolly, Linnekin i Friedmanem, że autentyczność czy falsyfikacja nie jest ani celem, ani przedmiotem analitycznym opisywania tych zjawisk. W dalszej części tekstu pokażę, w jaki sposób re-konstrukcja kultury ma charakter procesualny, wynikający często ze splotu sytuacji i kontekstów oraz podlegający ciągłym negocjacjom i zmianom. Odniosę się też do ponadlokalnego wymiaru re-konstrukcji kultury Tahiti, który zasadza się na mobilności i wiązaniu relacji z wieloma inspiracjami pochodzącymi spoza wyspy. W dużej mierze rozumiem re-konstrukcję jako nieustające wiązanie relacji pomiędzy tym, co przeszłe i teraźniejsze. Tekst będzie zatem opisem *unu*, które odgrywają w tych procesach niemałą rolę poprzez ciągłe wiązanie ich z duchowością, obchodami świąt, genealogiami rodzin tahitańskich, lokalnymi podaniami, topografią, jak również z koncepcjami odzyskiwania wyspiarskiej historii i naznaczeniem przestrzeni.

Tekst oparty jest na badaniach przeprowadzonych w czasie dziesięcioletniego pobytu na tej wyspie w 2012 r. Obiektem moich dociekań stały się dwa oddolne stowarzyszenia działające na rzecz odnowy kulturowej i ekologii. Pierwszym z nich było powstałe w 1994 r. Haururu (dawna nazwa doliny Papeno’o, może być tłumaczona na Zjednoczenie w Pokoju) – opiekujące się kompleksem zabytkowych świątyń polinezyjskich zwanym Fare Hape w dolinie Papeno’o w centrum wyspy. Drugim było powstałe w 2009 r. Fa’afaite te Ao Mā’ohi (Pojednanie Świata Mā’ohi) zajmujące się odrodzeniem tradycyjnych technik żeglugi na jedynej wówczas dwukadłubowej pirodze pełnomorskiej o nazwie Fa’afaite (Pojednanie). Stowarzyszenie jest częścią międzynarodowego projektu ekologiczno-kulturowego skupiającego siedem innych pirog z całego Pacyfiku⁶. Stąd też terenem moich badań była dolina Papeno’o, pokład pirogi Fa’afaite oraz wszelkie inne miejsca na wyspach, gdzie organizacje prowadziły swą działalność bądź mieszkali ich członkowie. Jako aktywistów kulturowych traktuję właśnie członków obu stowarzyszeń, którzy byli moimi głównymi part-

⁶ Odrodzenie sztuki żeglugi i nawigacji polinezyjskiej cały region zawdzięcza Hawajczykom oraz powstałej w 1975 r. pirodze Hōkūle’a, która jako pierwsza po setkach lat przepłynęła z Hawai’i na Tahiti, prowadzona przez mistrza nawigatora Mau Piailung’a z Satawal (Mikronezja). Nauczył on kolejnych żeglarzy tradycyjnej sztuki odnajdywania drogi na morzu. Z tego rejsu i hawajskiej społeczności skupionej wokół pirogi stworzył się ruch związany z odnową tradycyjnej żeglugi pełnomorskiej na Hawajach, Nowej Zelandii i Wyspach Cooka. Od 2009 r. do floty pływających już polinezyjskich łodzi dołączyło siedem nowych pirog, w tym z Fidzi, Samoa i Tahiti, zrzeszonych w federacji The Pacific Voyagers.

nerami badań. Ten termin zdaje się być o tyle adekwatny, że odnosi się bezpośrednio do sedna definiowanej przez nich aktywności, a więc – działalności kulturowej. Wpisuje się to w kontekst trwającego od lat 70. ruchu odnowy kulturowej, realizowanej zarówno przez oddolne stowarzyszenia, instytucje terytorialne, jak i pojedyncze osoby. Nie znaczy to jednak, że poglądy aktywistów czy ich przekonania są podzielane przez innych mieszkańców Tahiti. Tą kwestią nie będę się zajmować. Niemniej jednak można podkreślić, że obie organizacje są dobrze osadzone i znane tyleż lokalnie, co ponadlokalnie, a nawet prowadzą współpracę międzynarodową. Obie znajdują oddźwięk swoich działań w mediach i wchodzi w stałą interakcję z mieszkańcami wysp, czy to poprzez organizowanie wydarzeń kulturalnych, prasę, czy Internet (w wypadku młodszej organizacji). Ich działalność spotyka się zarówno z szacunkiem i uznaniem, jak i krytyką czy zwykłą obojętnością. Aktywiści kulturowi są bowiem takimi samymi uczestnikami życia społecznego jak inni jego aktorzy. Należy również pamiętać, że ich działalność w stowarzyszeniach jest podejmowana jako dodatkowa wobec codziennej pracy, obowiązków względem rodziny czy własnej społeczności. Nie znaczy to, że wskazane sfery ich życia nie mogą wzajemnie na siebie wpływać.

Odrodzenie *unu* – wiązanie relacji między przeszłością a teraźniejszością

Historycznie *unu* było używane wyłącznie w *marae*. Były to obsadzone na dworcu świątynnym drewniane płaskorzeźby w kształcie podłużnej deski. Przedstawiały zwierzęta (głównie ptaki i psy), postaci ludzkie bądź formy geometryczne. Najczęściej były barwione czerwoną ochrą. Ozdabiano je czasem piórami bądź kawałkami *tapa*⁷. Ich religijna funkcja nie jest do końca jasna, historyczne zapiski wskazują, że były wznoszone, aby uczcić ofiarę z człowieka. Kenneth Emory ([1933] 1971) zauważa jednak, że spotykano je również w świątyniach, gdzie nie odprawiano tego typu rytuałów. Mogły upamiętniać wodza, którego kości powierzono *marae*. Teuira Henry uważa, że były to rodzaje wieszaków na przedmioty przeznaczone bogom (Oliver 1974; Henry [1928] 1971). Dziś również powiada się, że stanowiły kanał komunikacyjny z bogami, były pośrednikami, rodzajem łącznika pomiędzy światem doczesnym (*te Ao*) i światem bogów i przodków (*te Pō*)⁸. Stanowiły również symbol mitycznych filarów nieba (Millaud i Rattinassamy 2001), które podtrzymują nieboskłon, zapewniając do-

⁷ *Tapa* jest to rodzaj materiału wykonany z ubitej kory niektórych gatunków drzew bądź krzewów.

⁸ Mityczne *Ao* to wypełniony światłem świat doczesny, w którym żyją ludzie, zwierzęta i rośliny; *Pō* to pierwotna przestrzeń, świat ciemności, dom bogów i duchów przodków. Dziś moi rozmówcy często interpretują te dwa światy jako równoległe wymiary, pozostające ze sobą w ciągłym kontakcie i zależnościach.

stęp światła do ziemi, a które widzimy jako dziesięć jasnych gwiazd (Henry [1928] 1971: 361–362; Makemson 1941: 199; Teriierooiterai 2009). Taką interpretację otrzymywałam od moich rozmówców, ale również z powyższych źródeł pisanych czy materiałów informacyjnych instytucji publicznych⁹, z których tahitańscy aktywiści sami korzystają. Należy nadmienić, że dla moich rozmówców samodzielne poszukiwania w literaturze historycznej i antropologicznej, jak również w pozostałościach lokalnej tradycji ustnej stanowią podstawę do działań związanych z odtwarzaniem przedkolonialnych elementów kultury (co nie znaczy, że tylko na tym polega rekonstrukcja), szczególnie tych ceremonialnych czy związanych z mitologią. Wynika to z faktu, że wiedza o tym może być obecnie pozyskiwana wyłącznie ze wskazanych źródeł.

Unu zniknęły z krajobrazu wysp razem z chrystianizacją w XIX w. Nie zachował się ani jeden egzemplarz. Znamy je głównie ze szkiców i opisów pierwszych europejskich podróżników. Dopiero w latach 80. XX w. zaczęły się ponownie pojawiać w charakterze dekoracji na odrestaurowanych zabytkach bądź podczas spektakli odwołujących się do epoki przedkolonialnej. Na Tahiti pionierską rolę przywracania *unu* w *marae* oraz nadawania im znaczenia wykraczającego poza dekoracyjność czy kopię historyczną odegrało stowarzyszenie Haururu. Członkowie zainstalowali je w 2006 r. w archeologicznym kompleksie *marae* w dolinie. Wszystkie rzeźby są dziełem artysty Eriki Marchanda i jego uczniów z Liceum im. Samuela Raapoto. Na podstawie własnych poszukiwań aktywiści przywrócili *unu* w swojej dolinie, świadomie budując kompromis między historyczną funkcją tego przedmiotu – której oryginalne przeznaczenie i symbolika zostały zatarte przez czas i kolonializm, a nowoczesnymi potrzebami wypływającymi z postkolonialnego kryzysu tożsamości. Świadomie, na podstawie prac powołanego do tego zespołu i gremialnie podejmowanych decyzji w łonie stowarzyszenia, aktywiści nadali im nowe znaczenie związane głównie z genealogią i przestrzenią doliny Papeno’o. Przypisano je jednak wyłącznie *marae* – tak jak czynili to przodkowie. *Unu* postawione przez Haururu przedstawiają niektóre zwierzęta opiekuńcze rodzin tahitańskich¹⁰, dwóch bogów z polinezyjskiego panteonu – Pere i Tāne oraz jeden żywioł – wodę. Miały one stać się przyczynkiem do refleksji i pracy nad odkrywaniem historii i genealogii rodzin członków stowarzyszenia oraz gości uczestniczących w organizowanych w Fare Hape ceremoniach. Niektóre z nich mają przypominać o miejscowych

⁹ *Assemblée de la Polynésie Française* (Zgromadzenie Polinezji Francuskiej, instytucja legislacyjna) wydał ulotki informacyjne autorstwa Hiriata Millaud dotyczące *unu*. Jest to jedyne znane mi źródło mówiące o tym, że służyły one do komunikacji z bogami, co jest powszechną interpretacją wśród członków obu stowarzyszeń. Tego typu informacje czasem pozostają w rodzinnych opowieściach, tradycjach ustnych bądź zapiskach zwanych *puta tupuna* (księga przodków) – niechętnie udostępnianych szerszej publiczności.

¹⁰ W kulturze tahitańskiej istnieje przekonanie, że każda rodzina i człowiek ma swoje zwierzę opiekuńcze (*tāura*); wiążą się one z historią rodziny bądź są inkarnacją duchów przodków. Do dziś wiele osób opisuje spotkania ze swoimi zwierzętami opiekuńczymi, najczęściej gdy przychodziły im z pomocą w trudnych sytuacjach. W Fare Hape *unu* przedstawiają ptaka, węgorka, gąsienicę, skolopendrę, psa, świnię, rekina i jaszczurkę.

podaniach i mitycznych postaciach, które wiążą się z przestrzenią doliny. Nie przez przypadek każdemu z *unu* przypisano na stałe miejsce w jednej z *marae*, położonej w określonym miejscu, otoczonej przez konkretne góry czy strumienie. W ten sposób *unu* wpisuje się w szerszy dyskurs, praktyki i symbolikę budowaną przez stowarzyszenie. I tak na przykład *unu hē* – gąsienicy znajduje się w *marae va'amata'eina'a*¹¹ w samym Fare Hape – Fare Hē (Domu Gąsienicy). To stworzenie jest związane z legendą o Arutaruta-Tamaumau-Auahi – bogini opiekunki wulkanicznego ognia, która raz przeistaczała się w gąsienicę, innym razem w motyla. Ostrzegwała też miejscowych mieszkańców o nadchodzącym niebezpieczeństwie, w zamian za co ci ją karmili. Stała się więc strażniczką tego miejsca, a o jej postaci przypomina podłużna góra Uru Hē (Głowa Gąsienicy), gdzie bóstwo miało się przepoczwaczać, a u stóp której usytuowany jest cały ośrodek oraz znajdująca się nieopodal jaskinia gąsienicy – jej legendarna kryjówka (patrz też Manutahi 1999). Historia gąsienicy jest opowiadana gościom Fare Hape, gdy oprowadza się ich po kompleksie, jednocześnie tłumacząc im symbolikę tego stworzenia związaną z nauką i dojrzewaniem. „Nasza gąsienica, nasza w Fare Hape, symbolizuje nauczanie, to znaczy, że tutaj była, powiedzmy szkoła, a co robimy w szkole? Wiele rzeczy, (...) aż zdobywamy tyle wiedzy, że możemy ulecieć ku swym własnym dziełom. To właśnie robi gąsienica kiedy się przeistacza w motyla. (...) I my też” (Yasmina Taumihau, Fare-Hape, wypowiedź do grupy dzieci, 21.05.2014). Członkowie stowarzyszenia podejrzewają, że Fare Hape mogło być niegdyś siedzibą szkoły astronomii i obserwacji gwiazd. Stąd dzisiejsza ich działalność oświatowa jest łączona z domniemaną, niegdysiejszą funkcją tego miejsca. Tak też *unu* wiąże się z genealogią ludzką poprzez wizerunek zwierząt opiekuńczych, z ziemią, w której nazwach i topografii odcisnięta jest legendarna historia – jak w przypadku gąsienicy, oraz wartości symbolizowane przez zwierzę i związaną z nim legendę. Podobne przykłady można byłoby mnożyć w odniesieniu do każdej z rzeźb i wizerunków, które przedstawiają.

Oprócz tego *unu* są nieodłączną częścią istotnych obchodów świąt określających tahitański cykl doroczny. Co pół roku uroczyste montuje się i demontuje *unu* w ramach obchodów zmian tahitańskich pór roku: *Matari'i i ni'a* (pora deszczowa, czas obfitości, rozpoczynająca się w listopadzie) i *Matari'i i raro* (pora sucha, czas niedoborów, rozpoczynająca się w maju). Świąta te również zostały wypracowane i wprowadzone przez Haururu do kalendarza wydarzeń na Tahiti w ramach „przywracania” wyspiarzom tradycyjnego podziału czasu. Wszystko to w opozycji do zaszczerpionych przez Europejczyków czterech pór roku – nieadekwatnych w klimacie tropikalnym. Jednocześnie jest to jedna z wielu odsłon postulatu odzyskiwania czy „ponownego połączenia się” wyspiarskiego stylu życia z „naturą” na wzór przodków. Usunięcie bądź wprowadzenie *unu*

¹¹ Nazwa własna świątyni nie jest znana, natomiast możliwe, że pełniła ona funkcję świątyni okręgowej, stąd nazywa się ją wedle jej domniemanej funkcji *va'amata'eina'a* (okręg i jego mieszkańcy).

do świątyni symbolizuje odejście i nadejście bogów z zaświatów do świata doczesnego. Razem z nimi przychodzi obfitość (głównie owoców chlebowca i niektórych gatunków ryb) i okres aktywności ceremonialnej. W ten sposób zastosowanie znajduje interpretacja *unu* jako łączników między światami, co wskazuje na ich duchowy wymiar (nie oznacza to jednak deklaracji religijnej czy wyznaniowej – członkowie stowarzyszenia czy goście są w większości chrześcijanami). Zarysowuje się zatem węzeł relacji i znaczeń pomiędzy *unu*, świątynią, genealogią, ziemią, przodkami, świętami, cyklami natury, historią i duchowością, wskazując na połączenia i zależności w obrębie tych wszystkich wymiarów.

Unu są nieodłączną częścią uroczystości w dolinie i w *marae*, z którymi wchodzi się w swoisty sposób w relacje. Przy okazji ceremonii z nimi związanych uczestnicy mogą zabrać głos i wypowiedzieć się w wybranej przez siebie formie oratorskiej, muzycznej bądź tanecznej. Wyrażają wówczas swoje myśli, skojarzenia, historie prywatne, rodzinne czy związane z mitologią tahitańską. Jednocześnie wielu gości pierwszy raz uczestniczy w podobnym przedsięwzięciu, wchodzi do *marae* czy bierze udział w ceremonii. Nie bez znaczenia pozostaje, że ceremonie Haururu łamią głęboko zakorzenione *tapu* kontaktu z *marae*. Świątynie polinezyjskie były w czasach przedkolonialnych obłożone różnymi zakazami i budziły strach (Oliver 1974; Henry 1971; Babadzan 1993). Spotęgowały go działania misjonarzy, którzy upatrywali w nich ogniska pogańskiego zła i radzili je niszczyć albo trzymać się od nich z daleka i pozostawić w zapomnieniu. Po dziś dzień historie o *marae* jako o miejscach niebezpiecznych, do których nie można wchodzić, dotykać, nic z nich zabierać, nie są niczym niezwykłym. Haururu poprzez ceremonie w *marae* stara się zapraszać ludzi do wnętrza świątyni i zwracać ją wyspiarzom jako dziedzictwo przodków, wolne od strachu. W pewnym sensie stowarzyszenie zdejmuje podwójne *tapu* ze świątyni – to przedkolonialne i to chrześcijańskie. *Unu* niewątpliwie w tym pośredniczą. Nadaje to im wielorakie znaczenia i powoduje, że stają się narzędziami, dzięki którym uczestnicy nawiązują również relacje z wieloma dziedzinami dotyczącymi ich tożsamości, z którymi dotąd mogli się nie zetknąć: z historią, genealogią i mitologią, a poprzez to wartościami i obrazem świata przodków. To nadaje też działaniom stowarzyszenia wymiar tyleż edukacyjny, co re-konstrukcyjny i naznaczony duchowo. Jednocześnie są one osadzone w doświadczeniu – kultury nie tyle się uczy czy o niej mówi, ale „przeżywa”, jak mówią moi rozmówcy. Re-konstruowana kultura nie ma sensu, jeśli nie jest przeżywana: dyskursywnie, emocjonalnie i cieleśnie. Ceremonie są tego formą. Przykładem było wyprowadzenie *unu* z *marae* 19 maja 2012 r. Rozpoczęto je w świątyni stanowiącej bramę do doliny (wedle zwyczajów ustalonych przez Haururu). Tego dnia asystowała wydarzeniu grupa tańca, która swoją wizytę w dolinie traktowała jako część przygotowań do udziału w Heiva (największego festiwalu kulturalnego na wyspie). Tancerze traktowali wizytę jak prośbę o powodzenie w konkursie. Zbieranie *unu* ze wszystkich czterech świątyni opatrzone jest protokołem czynności w *marae* wykonywanym przez członków stowarzyszenia, do udziału w którym zaprasza się gości. Rzeźby wynosi się po zakończeniu ceremonii w samej świą-

tyni. Upřednio wybrana osoba deklamuje *orero* (forma oratorska polegająca na łączeniu improwizacji z recytacją tekstów) dotyczące symboliki wyrzeźbionych motywów, mitów, lokalnych podań lub personalnego połączenia mówcy z danym stworzeniem czy żywiołem. Były to niejednokrotnie bardzo intymne bądź wzruszające uczestników opowieści. Wypowiadano też takie, które wносиły nowe wiadomości i wiedzę na temat historii czy mitologii bądź jej interpretacji. Każdy mógł zabrać głos. Dla przykładu pracownica Le Service de la Culture et du Patrimoine (Departament Kultury i Dziedzictwa) opowiedziała swoją interpretację symboliki jaszczurki (*mo'o*). *Mo'o* to symbol odnowienia życia. Słowo to znajduje się w *mo'o taro* – odcięta od bulwy kolokazji jadalnej część z liśćmi, którą się zasadza jako załazek nowej rośliny. Z jednej wykształcają się kolejne bulwy, przy czym roślina nie zmienia się, ale mnoży „zatem być może – powiada kobieta – jemy *taro* takiej jakości, jak nasi przodkowie”. Z kolei *mo'otua*¹² – znaczy wnuki – również symbol kontynuacji życia poprzez genealogię. Wspomina też o *Mo'o-tua-raha* (Jaszczurce o szerokich plecach), legendarnej bogini zamieszkującej dolinę *Papeno'o*. W swojej wypowiedzi zatem przedstawia kolejny węzeł wielowymiarowych relacji. Niektórzy zechcieli wyrazić się w inny sposób, na przykład poprzez taniec tahitański. Należy zauważyć, że ta praktyka jest tyleż dyskursywna, co cielesna – chodzi o przeżycie całodniowej ceremonii w *marae*. Przemowy odbywają się w języku tahitańskim, gdyż tylko taki, wedle Haururu, jest adekwatny do okazji (warto dodać, że na wyspach dominuje język francuski). Wszystko to jest w moim przekonaniu ciągiem praktyk dążących do nawiązania wielowymiarowych relacji pomiędzy człowiekiem a przestrzenią, przodkami, historią i topografią konkretnych miejsc, wartościami (jak w przykładach o gąsienicy i jaszczurce), aby powiązać je w węzeł, w jedność, na której można budować własną tożsamość. Realizuje się to w pewnym ciągu powiązań pomiędzy odrodzonymi *marae*, *unu*, ceremoniami i ich protokołami, legendami i ludzkimi genealogiami, w ciągłym odwoływaniu się do praktyk i wartości przodków. Odrodzenie kulturowe nie tyle jest, w moim ujęciu, kopiowaniem historii w teraźniejszości, ale próbą „ponownego połączenia” i przeżywania relacji między człowiekiem, jego wyspą (w tym przypadku doliną) i przodkami – a relacja ta miała być przez tychże przodków już wcześniej zbudowana. W takim ujęciu *unu* stają się częścią większej całości, tworzonej przez stowarzyszenie wizji odnowy kulturowej, która odnosi się do treści historycznych, materialnych, duchowych, a śmiem twierdzić, że i ontologicznych, związanych z przodkami. Jest to również przykład próby dokonywania celowych przekształceń w świadomości społeczności w odniesieniu do własnej tożsamości i kultury. Jest to przejaw zamierzonej re-konstrukcji kultury i jej elementów.

¹² Pracownica Departamentu Kultury i Dziedzictwa wskazuje na to, że słowo wnuk – *mo'otua* łączy w sobie słowo *mo'o* (jaszczurka) i znajduje w tym symboliczne i znaczeniowe połączenia.

Czy *unu* może opuścić dolinę? – re-konstrukcja jako proces

Dla Haururu *unu* z doliny przynależą jedynie do *marae*, mają swoje ściśle określone miejsce, rolę i znamiona sakralności. Niemniej jednak znaczenie *unu* oraz zakres praktyk z nimi związanych są nieustannie konstruowane i negocjowane wewnątrz stowarzyszenia oraz rozbudowywane i dookreślane w zależności od sytuacji, kontekstu, czasu czy przestrzeni.

Te stwierdzenia przybliżyć może opis kolejnej sytuacji. W miesiąc po obchodach *Matariki* i *raro* rozgorzała dyskusja w sprawie wypożyczenia *unu* Tāne do spektaklu tanecznego. Potrzebny był rekwizyt uosabiający boga podczas występu na festiwalu kulturowym. Delegacja związana z grupą taneczną, a odpowiedzialna za wypracowanie merytorycznej treści spektaklu, przybyła na spotkanie z Haururu, aby prosić o rzeźbę. Program miał poruszać tematykę wody i między innymi jej powiązań z bóstwem. Festiwal odbywał się jednak w okresie, kiedy *unu* leżą uśpione w „domu na rzeczy święte” i nie powinny być wynoszone. Podobnie kontrowersyjnym wydawał się pomysł wynoszenia *unu* poza *marae* w ogóle. W pewien sposób naruszało to znamię sakralności, jakie nadało im Haururu, jak również ideę tradycji *unu* będącą domeną wyłącznie świątynną. Takie przekonania żywiła większość członków stowarzyszenia, jednak niektóre osoby argumentowały za wypożyczeniem *unu*, które powinno służyć szerszemu interesowi wyspiarzy, pragnących przebudzić miejscowe tradycje i poszukiwać własnej tożsamości.

*'Ava*¹³ wyszła od nas, *unu* wyszły od nas, *orero* wyszło od nas. Zatem jeśli widzimy, że jest inna grupa ludzi, która zмага się z tym samym. Robią swój spektakl, ale nie mechanicznie, szukają w mitach i źródłach, starają się zrozumieć, czym jest woda i jakie ma powiązanie z Tāne, starają się zrobić właśnie tą trudną pracę tak technicznie, co duchowo – bo przecież oni się boją, dotykają strefy duchowej zakazanej i od lat demonizowanej. I jeśli taka grupa prosi o pomoc i nasze *unu*, to należy tej pomocy udzielić. Bo jeśli nie Haururu, to kto? My już mamy tę pracę za sobą, oni jeszcze nie i rzadko zdarzają się chętni do tego typu zmagania. Oni na przykład nie chcą reprezentować boga Tāne – jako tancerze, boją się i nie chcą zgodzić na odegranie roli boga piękna i wody. Stąd [zaistniała] potrzeba zewnętrznego rekwizytu.

(Jedna z członkiń stowarzyszenia, notatka terenowa z 21.06.2012 r.)

Ta wypowiedź, powierzona mi w czasie prywatnej rozmowy, akcentuje bardzo ważne aspekty związane z szerszą perspektywą działania na rzecz przebudzenia kulturowego na Tahiti i rozmyślań nad tym, jaką rolę w tym może odgrywać choćby *unu*. Poszukiwania tożsamościowe i kulturalne są tutaj przedstawione w kategorii pracy i trudu, w innych wypowiedziach nawet walki, którym nie-

¹³ *'Ava* czy *kava* (*Piper methysticum*) to roślina, z której korzeni wyrabia się napój o właściwościach anestetycznych i rozluźniających. Na wielu wyspach Pacyfiku jest to napój ceremonialny.

jednokrotnie towarzyszy strach i zagubienie. Słowa takie wypływają z głębokiego przekonania moich rozmówców o dewaluacji i powolnym zapominaniu o miejscowej kulturze i wiedzy. Dodatkowo religia przedchrześcijańska została negatywnie zwaloryzowana – do tego stopnia, że tancerze nie chcieli wcielić się w postać boga Tāne z obawy przed bluźnierstwem. Tymczasem zewnętrzny rekwizyt *unu* zdawał się organizatorom dopuszczalną metodą dotykania wrażliwej tematyki wierzeń przodków. Przygotowywanie spektaklu nie było postrzegane jako inscenizowanie „fikcji”, ale jako metoda otwierająca drzwi do zrozumienia własnej przeszłości, kultury i tożsamości. Stąd przekonanie o tym, że spektakl nie będzie „mechanicznie” odtwarzany, ale niesie ze sobą walory duchowe wiążące artystów z przodkami.

Z tych wszystkich powodów zwolennicy wypożyczenia *unu* dopuszczali jego wyprowadzenie z „domu na rzeczy święte” pod warunkiem uczynienia tego w ceremonialny sposób oraz zapewnienia pełni szacunku, z jakim grupa taneczna miała się z nim obchodzić. Sprawę zakończyło głosowanie decydujące, że Tāne pozostanie w dolinie. Cała jednak dyskusja była zarówno dla mnie, jak i dla członków stowarzyszenia ważnym precedensem. Negocjowano w rzeczywistości znaczenie *unu*, wartości, jakie ono reprezentuje i którym może służyć, oraz granice praktyk, w jakich może funkcjonować. Rozmowy podczas oficjalnych narad czy przy okazji prywatnych spotkań unaocniają procesualny charakter re-konstrukcji kulturowej, której częścią są *unu* i przypisywane im znaczenia. *Unu* okazały się niecałkowicie zdefiniowane i zaskakujące nie tylko dla mnie, ale i dla aktywistów. Oczywiście oni mieli prawo podejmowania decyzji i definiowania *unu*, i to właśnie uczynili. Powiązali *unu* z *marae* usytuowanymi w konkretnym miejscu (Fare Hape) oraz z nienaruszalnością wcześniej sformułowanych własnych zasad i zwyczajów związanych z konkretnym świętem (*Matari'i i raro*). Jednocześnie było to sformułowaniem relacji z historią i opowiedzeniem się, przynajmniej w tym aspekcie, za wiernym odtwarzaniem przeszłości. Członkowie stowarzyszenia sądzili, że skoro te przedstawienia występowały kiedyś wyłącznie w świątyniach, to i teraz powinny pozostać ich domeną. Wszystkiemu temu przypisano silne duchowe znaczenie, które mogłoby zostać nadszarpięte poprzez wyrwanie *unu* z nadanego mu kontekstu, z dotychczas nawiązanych z nim relacji z określonym miejscem i czasem (w którym przecież *unu* śpi). Przeniesienie go do logiki spektaklu tanecznego okazało się granicą, której członkowie Haururu postanowili nie przekraczać.

Unu wieloryba – wiązanie połączeń i relacji ponadlokalnych jako wkład w odnowę kulturową na Tahiti

Unu można jednak dziś znaleźć także poza *marae*, w miejscach publicznych, na przykład przy siedzibach instytucji państwowych bądź na miejskich skwerach. Haururu zdaje sobie sprawę, że stało się pionierem w wielu dziedzinach zwią-

zanych z przebudzeniem kulturowym na Tahiti i re-konstrukcją zapomnianych bądź zakazanych elementów wyspiarskiego dziedzictwa. *Unu*, reinterpretowane przez rozmaitych aktorów społecznych, jak politycy, artyści czy stowarzyszenia, stają się od kilku lat coraz bardziej powszechne. Szczególnymi ich przykładami są pomniki w Parku Pā'ōfa'i w Pape'ete – stolicy Polineezji Francuskiej. Pojawiły się tam za sprawą konkretnych osób związanych z Haururu, takich jak Yves i Nāomi Doudoute, Matahiarii Tutavae i osobę samego artysty rzeźbiarza Eriki Marchanda (tego samego, który wyrzeźbił *unu* w dolinie). Wszystkie powstały na przełomie pierwszej i drugiej dekady XXI w. Dwa *unu* autorstwa Eriki Marchanda znajdują się na Pomniku Pamięci Testów Nuklearnych wzniesionym przez Oscara Temaru¹⁴ 2 lipca 2006 r., w czterdziestą rocznicę pierwszej detonacji testowego ładunku atomowego w archipelagu Tuamotu. Pomnik ma formę tradycyjnej platformy kamiennej, w której obsadzono *unu* symbolizujące próby naziemne i podziemne. Były one dostawiane w kolejne rocznice organizowane przez stowarzyszenie Moruroa e tatou¹⁵ we współpracy z miejscowymi władzami. Ostatnie z tych dwóch zostało odsłonięte w lipcu 2012 r.

Trzy pozostałe *unu* w parku są związane z marynistyczną historią Polinezyjczyków, wykonane i osadzone przy udziale bądź z inicjatywy stowarzyszenia Fa'afaite te Ao Mā'ohi, opiekującego się tahitańską pirogą pełnomorską. Są to *unu* wieloryba i znajdujących się obok *unu* Tupaia – kolejnego dzieła Eriki Marchanda, oraz pomnik hawajskiej pirogi Hōkule'a – wzniesionego przez Miasto Pape'ete.

Jako pierwsze, bo 18.05.2010 r., zostało ustawione *unu* wieloryba (*tohora*), zwane też *unu* Fa'afaite. Miało to miejsce przy okazji pierwszego zlotu pirog z całego Pacyfiku. *Unu* zostało ceremonialnie odsłonięte w obecności pięciu załóg. Zbiegło się to z obchodami rozpoczęcia pory suchej (*Matari'i i raro*) – okresu między innymi interpretowanego jako czas nauki i podróży morskich – co koresponduje z działaniami całej floty jako żeglownej szkoły. Ponadto ustawiono *unu* w symbolicznym miejscu lądowania pirogi hawajskiej Hōkule'a w 1976 r. – jej rejs był jednym z kluczowych wydarzeń dla ruchu odnowy kulturowej na wyspach lat 70. Symbolizował on powrót tradycyjnych technik żeglarskich i odzyskanie historycznych więzi między Tahiti i Hawa'i – oraz wyspiarzami połączonymi wspólną genealogią i morskimi podróżami (Finney 2008, 2003; Saura 1990). Stąd też pomnik hawajskiego kanoe został postawiony niedługo po *unu* Fa'afaite, 25 listopada 2010 r. (*Inauguration de...* 2010). Oba *unu* zaznaczają niezwykle ważne miejsce dla współczesnej historii Polinezyjczyków, wiążąc rejs

¹⁴ Lider proniepodległościowej partii Tāvini Huira'atira nō te Ao Mā'ohi, ówczesny prezydent autonomii Polineezji Francuskiej. Zaciekły przeciwnik i uczestnik protestów przeciw próbom jądrowym na Tuamotu.

¹⁵ Stowarzyszenie zajmujące się rehabilitacją i walką o prawa do odszkodowań poszkodowanych przez nuklearne rodziny pracowników *Centre d'expérimentations du Pacifique* (CEP) oraz postulujące o transparentność i upublicznienie faktycznego wpływu prób jądrowych na ludzi i środowisko. Moruroa i Fangataufa były dwiema wyspami, gdzie dokonywano eksplozji.

pierwowzoru współczesnych pirog z jej tahitańskim odpowiednikiem. Tym samym to właśnie miejsce w przestrzeni publicznej Tahiti zostało zawłaszczone przez międzynarodowy pacyficzny ruch odnowy żeglugi tradycyjnej. Dziś żeglarze z całej Oceanii wspólnie je odwiedzają, organizują w nim ceremonie, powitania czy pożegnania, bądź pozostawiają kolejne znaki ich obecności, na przykład kolejne *unu*. Dzieje się to właśnie od 2010 r. W tym czasie Tahiti odwiedziło łącznie dziewięć pirog z różnych wysp i kilka delegacji; większość z nich składała wizytę w tym miejscu. Tu również członkowie stowarzyszenia przyprowadzają zagraniczne załogi, ale także uczniów lokalnych szkół, aby opowiadać o historii przyjęcia hawajskiej pirogi Hōkūle'a i podróżach jej pacyficznych kontynuatorów. To szczególnie wzrusza marynarzy z Hawa'i, gdyż jest miejscem znakującym ich własną historię jako ludu, jako społeczności opiekującej się i nadal żeglującej na historycznej pirodze, i w końcu uzmysławia, jak ważnym elementem ruchu odnowy kulturowej pozostaje ich łódź w oczach innych wyspiarzy. W takim ujęciu zarówno miejsce, jak same *unu* czy pomnik stają się lokalnym, wpisanym w przestrzeń węzłem międzynarodowej relacji między wyspiarzami i ich działaniami na rzecz odnowy kulturowej. Symbolem i mobilnym wehikułem tych relacji jest piroga, na ziemi do pewnego stopnia symbolizuje ją jej *unu*. Moi rozmówcy mawiali, że jest to ich kotwica, czekająca na powrót z morza i witająca ich w porcie.

Ważny jest również symbol wieloryba – zwierzęcia opiekuńczego Fa'afaite, który widnieje również na jednej z burt tahitańskiej łodzi. Inspiracją do obrania tego właśnie stworzenia była jego symbolika – tradycyjna i współczesna, historia rodzenia się projektu pirogi, ale i sny.

A zatem wieloryb, to dziwne, przypominam sobie (...), że całą rodziną byliśmy w Las Vegas w 2008 r. I pewnego wieczoru przyśnił mi się wieloryb. Piroga i wieloryb. Jeszcze nie wiedziałam nic o projekcie, nie byłam na żadnym spotkaniu. (...) Cóż za dziwny sen, pomyślałem. Niedługo potem miałem ten sam sen, ciągle o pirodze i wielorybie, który się pojawiał przede mną. To było dziwne tak podążać za wielorybem. Od dawna nie widziałem żadnego, dlaczego więc o nim śnię? I tak dwa lub trzy razy śniłem ten sam sen. Kiedy zacząłem wkraczać w projekt pirogi, powiedziałem sobie: „Aaa, być może to jest sen, który śniłem”. I tak zostało. A potem Eriki podobnie, wyśnił, dwa wieczory z rzędu, ten sam sen z wielorybem. To było niedługo potem jak byliśmy w Nowej Zelandii. I [dlatego] narysował wieloryba, powiedział sobie, że to będzie nasz przewodnik. Później opowiedziałem mój sen. I on odparł „Widzisz, to się gdzieś spotyka. Coś w tym jest”. Poza tym to było logiczne, gdyż to dlatego [od tego zaczął się] projekt istnieje, dla ochrony wielorybów. To było to [co mówił] Rawiri¹⁶, dyskusja o ochronie wielorybów. Z nim mówiliśmy o Paikea¹⁷, o wartościach, które przynależą do Po-

¹⁶ Rawiri Paratene, aktor i aktywista maoryski, który u początku projektu budowy siedmiu pirog w 2009 r. był jego orędownikiem. Dzięki temu przedsięwzięciu powstała piroga Fa'afaite.

¹⁷ Mityczny przodek związany z plemionami Ngāti Porou i Ngāi Tahu, który przybył do Nowej Zelandii, posiadając grzbietu wieloryba. W ten sposób umykał przed zemstą swego brata Ruatapu, który uszykował zamach na życie jego i innych braci, wabiąc ich w dziurawym

lineyzycków, a które są związane ze światem morskim – z ich *tāura* – zwierzętami opiekuńczymi. [Mówiliśmy] O wielorybie ich zwierzęciu opiekuńczym, które przybyło z ich przodkiem na Aotearoa¹⁸, i proszę – to przesłanie wyniku z historii o Paikea. Powiedziałem, czemu nie wieloryb? Trzeba nadać tej pirodze zwierzę opiekuńcze. I trzeba dodać, że wszech miar to piękne, bo wieloryb (...) to zwierzę migrujące, [pozostające] w ruchu, [aż] po Antarktykę, ale zawsze powraca w to samo miejsce. Wieloryby, które płyną na Tonga to nie te same wieloryby, które odnajdujemy tu. Widzisz? Rzeczywiście, to bardzo dobrze, bo to zwierzę mądre, z wieloma wartościami. Dużo pracowaliśmy nad tym aspektem wartości [jakie niesie ze sobą] wieloryb. I... tak, to zabawne, już później, w zeszłym roku rozmawiałem z Hawajką Kaiulani Murphy¹⁹. Ona mi powiedziała, wiesz, że wieloryb to też *tāura* Hōkule'a. Powiedziałem, „wow”, (...) no nie, to mnie nie dziwi. Jest coś, że rzeczy są ze sobą powiązane.

(Matahiarii Tutavae, wywiad z 21.08.12 r., Arue, Tahiti)

Można dodać, że wieloryb tradycyjnie był również emanacją boga Ta'aroa – rodzica świata i bogów (Bachimon 1990, s. 40). W tej wypowiedzi widać kolejną sekwencję wiążących się ze sobą elementów – wizji sennej, kontaktów międzynarodowych, jakie wynikają z uczestnictwa w pacyficznym ruchu odnowy tradycyjnej żeglugi, współczesny dyskurs ekologiczny oraz opowiadanie o tym, jak Matahi poznawał symbolikę wieloryba na Polinezji dzięki kontaktom i rozmowom z wyspiarzami z Aotearoa i Hawai'i. Wszystko to stało się uzasadnieniem wybrania go jako opiekuna tahitańskiej pirogi. Nie wypływa to jedynie z miejscowego rozumienia tego zwierzęcia; wyraźne jest tu ponadlokalne splatanie się znaczeń. W moim przekonaniu wskazuje to na mobilność idei, która inspiruje do re-konstrukcji *unu* wieloryba jako węzła wszystkich elementów. Jak ujął to rozmówca, „rzeczy są ze sobą powiązane”.

Przykład *unu* wieloryba i miejsca, gdzie stoi, oraz tego, jak się je użytkuje wspólnie z przedstawicielami innych wysp, skłania mnie do refleksji nad mobilnym charakterem praktyk re-konstruowania kultury na Tahiti. Aktywiści dążą do znajdowania, nawiązywania i zaznaczania rozmaitych powiązań i relacji ponadlokalnych. Te więzy tworzą się na wielu, pozornie odrębnych poziomach; w tym wypadku mowa o połączeniu kolejnych symboli oraz wartości w przekroju historycznym i przestrzennym. Na przykładzie *unu* Fa'afaite objawia się wspólnota symbolu wieloryba występującego w całym trójkącie polinezyjskim – która jest przedmiotem wymiany między przedstawicielami tych kultur – po to, aby lokalnie związać ją z innymi ważnymi symbolami i kulturowymi praktykami jak: piroga, wizje senne, które są często interpretowane jako znak

kanoe na środek oceanu (Reedy 2012; Craig 1989: 198–199). Rawiri Paratene grał jedną z głównych ról w filmie *The Whale Rider*, inspirowanym tą historią we współczesnym kontekście życia w społecznościach maoryskich. Paikea jest również maoryską nazwą humbaka (*Megaptera novaeangliae*).

¹⁸ Maoryska nazwa Nowej Zelandii.

¹⁹ Nawigatorka na gwiazdy i pracownica naukowa na Hawajach, ważna postać w hawajskim ruchu tradycyjnej żeglugi.

od przodków, aż w końcu wartości i cele ekologiczne – ochrony wielorybów. W końcu *unu* było celebrowane przez załogi pirog z całego Pacyfiku, ale jednocześnie zaznaczyło ich obecność, wiążąc w sobie również historię pierwszego ich wspólnego rejsu. W takim ujęciu poprzez praktyki mobilne (Urry 2007, 2009) – podróży, wymiany myśli i idei, odwiedzin różnych miejsc i opowiadania rozmaitych historii, wspólnych celebracji, dochodzi do ponownego odkrywania i wprowadzania w życie wielu powiązań i relacji, które kiedyś już mogły istnieć (tak jak połączenia migracyjne między Hawaï'i i Tahiti odnowione pierwszym rejsiem Hōkule'a czy powiązanie obu pirog wspólnym zwierzęciem opiekuńczym). Inspiracje z historii, opracowań naukowych i ekologicznych, z mitologii, ze snów, opowieści z różnych części Polinezji łączą się w jednym punkcie ze współczesnymi potrzebami tych, którzy nawiązują węzeł – jego unaocznieniem jest *unu*.

Unu Tupaia – rehabilitacja własnej przeszłości, odzyskiwanie rodzimej przestrzeni

Do kolejnego węzła relacji odwołuje się *unu* Tupaia inaugurowane 27 kwietnia 2012 r. w czasie kolejnego spotkania pirog pełnomorskich. W ceremonii jego odsłonięcia brałam udział. Wcześniej jednak byłam świadkiem spotkania Jean-Claude'a Teriierooiterai, Eriki Marchanda i Rua Paula – maoryskiego rzeźbiarza i żeglarza. Przyszli oni poprosić Jean-Claude'a, lingwistę języka tahitańskiego, zapalonego historyka oraz działacza w obu opisanych tu stowarzyszeniach, o tekst w rodzimym języku do inskrypcji na *unu*. Chcieli także uzyskać kilka informacji o samej postaci Tupaia. Jean-Claude Teriierooiterai opowiedział im jego historię (którą później powtarzał w trakcie seminarium dla członków Haururu). Chciałabym przytoczyć tłumaczenie jej fragmentu, w którym badacz przybliży słuchaczom stosunki pomiędzy Tupaia i kapitanem Cookiem w czasie ich wspólnego rejsu podczas pierwszej podróży Brytyjczyka w latach 1768–1771. Zdefiniował w ten sposób tahitański wkład w historię europejskiej eksploracji Pacyfiku. Nadał opowiadaniu formę fikcyjnego, humorystycznego dialogu:

Kiedy wyruszyli z Tahiti, Tupaia poprosił Cooka:

- Proszę, Cook, czy możesz pożeglować na Ra'iātea? Chciałbym pożegnać rodzinę.
- [Na co Cook] Ach tak? A gdzie jest ta wyspa?
- No tam, na zachód.
- Tak? Tam są wyspy?
- Całe mnóstwo!
- Aha... ile?
- Noc, może dwie [stąd].
- To nieźle.

I popłynęli, a Cook dokonał swojego pierwszego wielkiego „odkrycia”, choć jak dotąd nie odkrył zupełnie nic. (...) Tupaia mu powiedział i oto jak Cook „odkrył” Wyspy Zawietrzne dzięki Tupaia.

- Są inne lądy, które znasz? [pyta Cook]
 - Tak, setki!
 - A gdzie?
 - A po to trzeba żeglować na zachód. W dwadzieścia dni, są tam wszystkie wyspy polinezyjskie. W dwadzieścia dni.
 - Ale to głupie, ja muszę płynąć na południe szukać kontynentu Australis!
 - Eee szkoda zachodu, tam nie ma kontynentu, nie ma ziemi.
 - Ależ tak, powiedziano mi, płyn na południe szukać kontynentu. I popłynął.
- (Jean-Claude Teriierooiterai, 2 czerwca 2012 r., Papeno’o, seminarium dla Haururu na temat nawigacji na gwiazdy)

Dla mnie była to pierwsza historia o Tupaia, podkreślająca jego niezwykłość. Znałam jego imię z literatury, ale zawsze zdawał się być postacią drugoplanową, bo tak był przedstawiany w historiografii. Większość historyków tylko wzmiankuje o jego osobie, głównie analizując pozostawioną przez niego mapę Pacyfiku (Thomas 2007; Bachimon 1990; Baré 1987; Oliver 1974). Tupaia nie otrzymał należnego mu miejsca w dziejach europejskiej eksploracji Oceanu Spokojnego. Dziś postać tego nawigatora i wielkiego kapłana Tahiti zaczyna być odkrywana na powrót, redefiniowana i staje się podmiotem nowego dyskursu, który opiera się na najnowszych źródłach pisanych, krytyce dotychczasowej historiografii oraz wpisywaniu Tupaia w sieć relacji między ludźmi, miejscami i przeszłością.

Opowiadając tę historię, Jean-Claude Teriierooiterai opierał się na dobrze udokumentowanych źródłach, które przedstawił również obu rzeźbiarzom. Jednym z nich była książka *Tupaia: Capitan Cook’s Polynesian Navigator* pióra Joan Druett (2011). Autorka – historyczka marynistyki – jako jedyna napisała biografię Tupaia.

Rzuciła nowe światło na trudną sytuację polityczną na Tahiti, którą dodatkowo skomplikowały pierwsze wizyty okrętów europejskich w końcu lat 60. XVIII w., i rolę, jaką odgrywał w niej Tupaia. Jednocześnie zrehabilitowała jego pamięć i podkreśliła znaczenie Tahitańczyka w czasie pierwszej ekspedycji Cooka.

Podobne podejście przyjęła również Anne Salmon w swoich dwóch pracach (2003, 2009), opisując postać Tupaia jako czynnego uczestnika ekspedycji, któremu należy przypisać znaczne zasługi. Był to człowiek wiedzy, nawigator, kapłan wysokiej rangi, dyplomata i polityk. Służył radą *ari’i vahine* (królowej) zwanej Pura i jej mężowi Amo – *ari’i Pāpary* stojącym na czele aliansu Teva i uta. Najpewniej miał duży wpływ na politykę tego klanu wobec pierwszych żeglarzy europejskich odwiedzających Tahiti (Oliver 1974; Baré 1987; Druett 2011). Bezpiecznie i pokojowo przeprowadził HMS „Endeavour” po Wyspach Zawietrznych i na Rurutu (Archipelag Tubuai) – co wynikało z jego pozycji i znajomości miejscowych zwyczajów i geografii. Co ważniejsze, podarował Brytyjczykom mapę siedemdziesięciu czterech, a opowiedział o blisko stu trzydziestu

wyspach Pacyfiku leżących na przestrzeni około 2000 mil morskich od Tahiti. Stąd mówiąc o „odkryciach” Cooka, powinniśmy dobrze rozróżnić „wskazania” Tupaia. Ponadto był on jedynym tłumaczem, pośrednikiem i gwarantem pokoju między Brytyjczykami a Maorysami. Tupaia nigdy nie powrócił na Tahiti. Zmarł w 1770 r. w okolicy Batawii (dzisiejsza Dżakarta) na wyspie Kuypor. Został pochowany na wyspie Edam.

Przytaczam tę historię, aby wyraźnie zaznaczyć źródła dzisiejszego, krytycznego wobec „białej” historiografii, dyskursu na Tahiti. Odrzuca się w nim dotychczasową tendencję budowania postaci bohaterów – kapitanów odkrywców, jakimi byli James Cook czy Louis Antoine de Bougainville, z pominięciem ich polinezyjskich przewodników i gospodarzy. Jest to reinterpretacja dotychczasowej wizji historii odkryć geograficznych, która ma na celu rehabilitację i równouprawienie w niej Polinezyjczyków, przedstawianych najczęściej jako drugoplanowi czy pozbawieni wiedzy bądź technologii. Opowieść o Tupaia jest tego wyrazem. Ten przykład unaocznia drogę od książki – dobrze udokumentowanej reinterpretacji „białej” historii, która za pośrednictwem osób takich jak Teriierooiterai trafia do szerszej publiczności, gdzie przeistacza się w opowieść – część tahitańskiego dyskursu o tej postaci. Chcę podkreślić, że nie mam na myśli wskazywania, że nadal akademicka historiografia definiuje lokalne wizje historii, bo tak nie jest. Chodzi raczej o to, że wyspiarze stali się pełnoprawnymi uczestnikami dyskusji o wizji własnej przeszłości, w równym stopniu wchodząc w polemikę i czerpiąc z wybranych interpretacji historiograficznych dotyczących ich samych. Następują również pozadyskursywne sposoby rehabilitowania Tupaia jako bohatera – ma to wymiar ceremonialny i publiczny. Aktywiści zapisali go w przestrzeni dzięki *unu*.

Załogi z całej Oceanii ceremonialnie ustawiły *unu* Tupaia w parku obok innych ważnych dla wyspiarskiego żeglarstwa *unu*. Wraz z tym wydarzeniem jego osoba została przywrócona publicznej pamięci, a jego wkład w historię zredefiniowany i wpisany w konkretną przestrzeń, nierozzerwalnie związaną z odrodzeniem wyspiarskiej kultury. Międzynarodowi liderzy zlotu pirog z inicjatywy Tahitańczyków postanowili zrehabilitować Tupaia jako jednego z niewielu przodków i nawigatorów, o którym pozostały historyczne zapisy potwierdzające jego umiejętności, wiedzę i pozycję. Tupaia został też uznany za łącznik pomiędzy Tahiti a Aotearoa. Dlatego wyrzeźbiona na *unu* jego postać jest odziana w maoryską pelerynę kapłańską i trzyma tahitańską laskę mówcy. Maoryska piroga wpłynęła do portu, niosąc na swoim pokładzie *unu* Tupaia. Był to gest symbolicznego zwracania Tahiti zaginionego podróżnika, pojednania i przyjaźni między wyspami. Wybrani reprezentanci – po dwóch z każdej załogi – przenieśli *unu* do altany obok *unu* Fa’afaite (wieloryba) i pomnika Hōkule’a. Towarzyszyła temu procesja około 200 osób. Ceremonię zaszczycili swoją obecnością municypalni i państwowi oficjele – w tym przedstawiciele Ministerstwa Kultury i Ministerstwa Środowiska. W altanie rozpoczęły się przemowy zaproszonych gości, reprezentantów floty oraz rzeźbiarzy. Nie sposób ich tu wszystkich przytoczyć, jednak słowa kierowano w stronę Tupaia.

Mówiono o celebracji jego pamięci jako najbardziej znanego nawigatora, uosobienia wielu innych wyspiarskich mistrzów żeglugi, o których dziś nie wiemy. Flota kultywuje ich dziedzictwo: „dzięki takim ludziom jak on dziś tu jesteśmy, jesteśmy spadkobiercami ich dokonań, ich wiedzy, ich umiejętności. Nie wiemy tyle, co oni, ale on jest naszym przodkiem” (słowa Tua Pittmana²⁰). Padły też mocniejsze sformułowania, w których Tupaia przedstawiono jako mędrca, który zadaje kłam przedstawieniom Polinezyjczyków jako „dzikusów” bez wiedzy. „Mamy swoją wiedzę” – mówił jeden z przedstawicieli Fa’afaite. Obok kapitana Cooka stał Tupaia, który wskazał mu drogę. Tą ceremonią świętowano przywrócenie honoru przodkowi, wielkiemu nawigatorowi, oraz jego dziedzictwu, z którego współcześni Polinezyjczycy mogą być dumni. Sformułowano własną narrację historyczną, która nie przedstawia europejskich marynarzy jako „odkrywców”, ale jako gości, wkraczających na znany Polinezyjczykom akwen, po którym Tupaia ich oprowadza, czerpiąc z rdzennej wiedzy.

Podczas tej ceremonii Tupaia nie tylko był przedstawiany jako bohater historyczny Tahiti, ale szerzej: bohater polinezyjski, przewodnik i przodek współczesnych wyspiarskich nawigatorów i marynarzy. Przeistoczono go w duchowego przewodnika tradycyjnej żeglugi oraz uosobienie bezimiennych wielkich nawigatorów, którzy przemierzając drogi Te Moana Nui a Hiva (tahitańska nazwa Pacyfiku), tworzyli jego historię. Ich schedę mają stanowić dzisiejsze pirogi. Dlatego kilka miesięcy później ustawiono *unu* w tej samej osi co *unu* wieloryba. Jako tego, który wspiera opiekuńcze zwierzę Fa’afaite i wskazuje bezpieczną drogę do domu. Podobnie jak *unu* wieloryba, stał się kotwicą dla Fa’afaite, którą widać już z przejścia w rafie, u główek portu.

Postać Tupaia zatem została włączona w ciąg wiązania relacji będący częścią re-konstrukcji kultury – on jako przodek, na mocy udokumentowanych historycznie tekstów i ich nowej interpretacji, zostaje ogłoszony bohaterem lokalnym i ponadlokalnym, istotnym symbolem dla ruchu żeglugi wyspiarskiej, ale i uczestnikiem europejskich eksploracji geograficznych. *Unu* wpisane w konkretną przestrzeń staje się kolejnym przyczynkiem do oznaczania jej i zawłaszczania przez tahitańskich aktywistów dla rehabilitacji i zapisywania własnej historii. *Unu* Tupaia, tak jak to wieloryba, zostało ceremonialnie i przestrzennie (oś, na której jest ustawiony) powiązane z pirogą, której ma patronować ten wielki przodek. Pojawia się zatem kolejny węzeł relacji między przestrzenią parku, współczesnym ruchem żeglugi tradycyjnej, tahitańską pirogą i jej załogą, historią wyspy (również tą kontestowaną przez aktywistów) i jej nowymi interpretacjami, postacią Tupaia i symbolami wiedzy i odwagi przodków, jakie zostały mu przypisane. Te ostatnie są kolejnym postulatem wartości przodków, które aktywiści starają się zakorzenić we współczesności, a które mają odpowiadać na postkolonialny kryzys tożsamości.

²⁰ Tua Pittman jest nawigatorem na gwiazdy, uczniem hawajskiego mistrza nawigacji Nainoa Thompsona i ważną postacią w świecie polinezyjskiej żeglugi. W czasie rejsu siedmiu pirog był zwierzchnikiem floty.

Konkluzje

Unu i miarowe odkrywanie się ich znaczenia oraz uczestniczenie w kolejnych praktykach z nimi związanych było jak dotykanie momentów tworzenia nowej jakości w kulturze – opartej na procesualności, mobilności i wiązaniu wielowymiarowych relacji. Opisane przypadki w dużym stopniu odnoszą się do odzyskiwania i redefiniowania własnej historii, do zapisywania jej w przestrzeni poprzez praktykę żeglowania i bycia na lądzie. Dokonuje się tego z pełną świadomością osadzania praktyk, symboli i wartości przodków w dzisiejszej rzeczywistości oraz łączenia ich z obecnymi praktykami, symbolami i wartościami. Jest to odpowiedź aktywistów na współczesne wyzwania, w szczególności pokolonialny kryzys tożsamości. W tym ujęciu działania obu stowarzyszeń związane z *unu* nie są odtwórcze ani nie są powrotem do historii, ale jest to raczej próba nawiązania z przeszłością relacji przy budowaniu współczesności. To działanie, jak wynika z powyższego materiału, świadome, choć jednocześnie dziejące się spontanicznie i w sposób nieprzewidywalny. Historia stawiania *unu* w dolinie Papeno'o i parku Pā'ōfa'i jest również wpisaniem w przestrzeń oznaczaniem obecności i działalności obu stowarzyszeń. Widzimy w nich historię Fa'afaite i odwiedzin całej floty oraz doroczne uroczystości organizowane przez Haururu. Zaakcentowane przez *unu* miejsca stały się przestrzenią nieustannego „dziania się” i wymiany na poziomie symbolicznym, narracyjnym i performatywnym. Odbywa się tam ciągła reprodukcja tożsamości, symboliki i historii na wielu poziomach – międzynarodowym, lokalnym i indywidualnym. Jest to również forum postkolonialnego odzyskiwania przestrzeni i wpisanej w nią historii. Ilustruje to następująca wypowiedź:

Yves: „To co jest ważne, że my jesteśmy właśnie w trakcie zaznaczania naszej historii, w trakcie tworzenia naszej historii”.

Matahiarii: „Odbierania, odzyskiwania...”

Yves: „Do tej pory zawsze się mówi... widzisz, Avenue de Commandant Destremau, Commandant de Chessé, Bruate²¹, ulice Cooka etc. Ale nie masz nic naprawdę naszego. Teraz jest pomnik Tupaia, hahaha, który nam przypomina o wszystkich tych więzach, jest Hōkule'a, jest Fa'afaite po trochu, powolutku odzyskujemy naszą historię”.

(Yves Doudoute i Matahiarii Tutavae, wywiad z 21.08.12 r., Arue, Tahiti)

²¹ Maxime Destremau – dowódca statku wojennego „Zéléé” zatopionego podczas ostrzału Pape'ete przez dwa okręty niemieckie w czasie I wojny światowej w 1914 r. Armand Joseph Bruat – admirał marynarki francuskiej, konsul francuski na Tahiti, którego działania w ramach ratyfikacji protektoratu francuskiego na Tahiti doprowadziły do wojny francusko-tahitańskiej (1844–1846) zakończonej podpisaniem przez królową Pomarel V umowy o protektoracie. Isidore Chessé – konsul Republiki Francuskiej na Tahiti, który działał na rzecz aneksji Tahiti i kolejnych wysp dzisiejszej Polinezji Francuskiej do Francji w pierwszej połowie lat 80. XIX w. (Newbury 1980).

Procesy, o których piszę, działają się na moich oczach i najpewniej nie są zakończone, bo w swojej procesualności skończyć się nie mogą. Są one tyle spontaniczne, co planowane, tyle przemyślane, co po prostu się dzieją. Inicjowane zagranicznymi i miejscowymi pracami naukowymi – dlatego przytoczyłam książkę Druett i pracę Teriierooiterai, ale i snami, artystyczną wizją oraz bieżącymi wydarzeniami, które często wpisują się w symboliczne daty świąt czy miejsca. Skłania to do teoretycznej refleksji nad przestrzenią, jej dynamiką oraz mobilnymi procesami, które nie tyle zachodzą w niej, co z jej udziałem. Niezwykle istotne jest też to, że tam, gdzie spotykają się ludzie związani z ruchem żeglarskim, czy w dolinie Papenó'o, gdzie wyraża się odrębność i odrodzenie kulturowe Polinezyjczyków, spacerują również mieszkańcy wyspy i turyści nie potrafiący odczytać subtelności *unu*. Wszystko to tworzy miejsca, gdzie wciąż odbywa się cyrkulacja rozmaitych relacji. Miejsce dzięki działaniom Polinezyjczyków przestało być statyczną lokalizacją i staje się, użyję terminu za Timem Ingoldem (2000), „aktywne”. Miejsca stały się częścią i uczestnikiem praktyki odzyskiwania historii i tworzenia nowych jej współczesnych wątków – których znamiona te przestrzenie przyjęły i noszą – co jest założeniem niezwykle bliskim kulturze Mā'ohi (jak widać na przykładzie *unu* gąsienicy). Stały się również przestrzenią, gdzie oficjalnie nawiązywano więzy jedności i pojednania między ludami Pacyfiku – co wynika z mobilności tychże – o czym opowiada historia *unu* wieloryba i Tupaia. W końcu chciałabym przejść do ciekawej koncepcji wiązania relacji z czasem i przestrzenią. Odzyskiwanie własnej historii, tożsamości, tradycji nie polega na powtórnym przepisywaniu jej we własnej wersji w okrzepłych kanonach zachodniej historiografii akademickiej, niejednokrotnie zresztą kontestowanej i krytykowanej przez tubylców. Pozostaje ona raczej miejscem poszukiwań źródeł i interpretacji. Ważniejsza jest jednak kwestia praktykowania historii w obecnej rzeczywistości i wiązania jej z konkretną przestrzenią na rzecz przyszłych pokoleń i budowania relacji z przeszłością i przyszłością. Jest to widoczne na przykładzie *unu*, szczególnie *unu* Tupaia, symbolicznego zwracania go Tahiti, rehabilitacji jego pamięci i wpisywania współczesnej żeglugi w kontekst dziedzictwa dla przyszłych pokoleń. Nie dzieje się to jednak poprzez sam fakt postawienia i celebracji *unu*, ale poprzez żeglugę i powiązanie *unu* z praktyką żeglarską, jej dalsze przekazywanie, re-konstruowanie i praktykowanie w nowych pokoleniach. W ten sposób niesie się schedę Tupaia – pamięć dzieje się przez praktykę i obecność historii w teraźniejszości – *unu* jest łącznikiem nawiązującym relację między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością.

Literatura

- Appandurai, A. (2005). *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. Przel. Z. Pucek. Kraków: Universitas.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., Tiffin, H. (2002). *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*. Second Edition. London and New York: Routledge.

- Babadzan, A. (1982) *Naissance d'une tradition. Chanement culturel et syncrétisme religieux aux îles Australes*. Paris: ORSTOM.
- Babadzan, A. (1988). Kastom and Nation Building in the South Pacific. W: R. Guidieri, F. Pellizzi, S. Tambiah (eds.), *Ethnicities and Nations: Processes of Interethnic Relations in Latin America, Southeast Asia and the Pacific* (s. 199–228). Austin: University of Texas Press.
- Babadzan, A. (1993). *Les dépouilles des dieux. Essai sur la religion tahitienne à l'époque de la découverte*. Paris: Editions de la maison des sciences de l'homme.
- Babadzan, A. (2003). Syncrétisme religieux, identités politiques, W: A. Babadzan (ed.), *Insularités Hommage à Henri Lavondés. Textes réunis* (s. 167–176). Paris: Société d'ethnologie.
- Bachimon, Ph. (1990). *Tahiti Entre Mythes et Réalités. Essai d'histoire géographique*. Paris: Editions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.
- Baré, J.-F. (1987). *Tahiti, les temps et les pouvoirs. Pour une anthropologie historique du Tahiti post-européen*. Paris: Éditions de l'ORSTOM.
- Craig, R.D. (1989). *Dictionary of Polynesian Mythology*. New York: Greenwood Press.
- Danielsson, B., Danielsson, M.-T. (1993). *Moruroa Notre Bombe Coloniale. Histoire de la colonisation nucléaire de la Polynésie française*. Paris: Editions L'Harmattan.
- Druett, J. (2011). *Tupaia: Captain Cook's Polynesian Navigator*. Santa Barbara, Denver & Oxford: Praeger.
- Emory, K.P. (1971 [1933]). *Stone Remains in The Society Islands*. New York: Kraus Reprint CO.
- Finney, B.R. (2007 [1973]). *Tahiti. Polynesian Peasants and Proletarians*. New Brunswick & London: Transaction Publishers.
- Finney, B.R. (2003). *Sailing in the Wake of the Ancestors: Reviving Polynesian Voyaging*. Honolulu: Bishop Museum Press.
- Finney, B.R. (2008). Renaissance. W: K.R. Howe (ed.), *Vaka Moana. Voyages of the Ancestors* (s. 288–333). Auckland: David Bateman Ltd. & Auckland Museum.
- Friedman, J. (1992). The Past in the Future: History and the Politics of Identity. *American Anthropologist*, New Series, 94(4), 837–859.
- Gandhi, L. (2008). *Teoria postkolonialna*. Przeł. J. Serwański. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Hanson, A. (1989). The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic. *American Anthropologist*, 91, 890–902.
- Henry, T. (1971 [1928]). *Ancient Tahiti. Based on Materials Recorded by J.M. Orsmond*. Bernice P. Bishop Museum Bulletin 48, New York: Kraus Reprint Co.
- Hobsbawm, E., Ranger, T. (2008). *Tradycja wynaleziona*. Przeł. M. Godyń, F. Godyń. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Inauguration de... (2010). Inauguration de la plage Hokule'a, jardin de Paofai, *Tahiti Infos*, 26 listopada 2010, http://www.tahiti-infos.com/Inauguration-de-la-plage-HOKULE-A-jardin-de-Paofai_a13345.html, dostęp: 31.03.2014.
- Ingold, T. (2006). *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, London & New York: Routledge.
- Institut de la Statistique de la Polynésie française, (2013). *Population légale du recensement de la population de 2012 en Polynésie française*. Pobrane z: http://www.ispf.pf/docs/default-source/publi-pr/POP_LEGALE_2012_PF.pdf?sfvrsn=2, dostęp: 16.04.2014.
- Jolly, M. (1992). Spaces of inauthenticity. *The Contemporary Pacific*, IV(1), 49–72.
- Keesing, R. (1989). Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific. *The Contemporary Pacific*, 1(1 i 2), (Spring&Fall), 19–42.

- Latour, B. (2011). *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*. Przeł. M. Gdula. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Latour, B. (2013). *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*. Przeł. K. Abriszewski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Linnekin, J. (1983). Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity. *American Ethnologist*, 10, 241–253.
- Linnekin, J. (1990). *Cultural Ethnicity in the Pacific*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Linnekin, J. (1991). Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity. *American Anthropologist*, 93, 446–448.
- Makemson, M. (1941). *The Morning Star Rises*. New Haven: Yale University Press.
- Manu-Tahi, Ch.T. (1999). *Te parau o Papenoo, e peho no Tahiti*. Papeete: Tahiti Veia Rai.
- Millaud H., Rattinassamy, M. (2001). *Porapora i te fānau tahi, mille ans de memoire* (Cahiers du Patrimoine, vol. 2). Tahiti: Ministère de la Culture de Polynésie française.
- Newbury, C. (1980). *Tahiti Nui. Change and Survival in French Polynesia 1767–1945*. Honolulu: The University Press of Hawai'i.
- Pambrun, J.-M.T. (2010). *Henri Hiro. Héros polynésien. Biographie*. Tahiti: Puna Honu.
- Panoff, M. (1989). *Tahiti Metisse*. Paris: Denoël.
- Poirine, B. (1992). *Tahiti: Du Melting Pot à l'Explosion?* Paris: Editions l'Harmattan.
- Ra'apoto, T. (1988). Maohi: On being Tahitian. W: N.J. Pollock, R. Crocombe (eds.), *French Polynesia: A Book of Selected Readings* (s. 3–7). Suva: Institute of Pacific Studies of the University of the South Pacific.
- Robineau, C. (1984). *Tradition et Modernité aux Iles de la Société. Du coprah à l'atome. Livre I*. Paris: Éditions de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer.
- Reedy, T.M. (2012). Ngāti Porou – Ancestors, W: *Te Ara – the Encyclopedia of New Zealand*. Pobrane z: <http://www.TeAra.govt.nz/en/ngati-porou/page-1>, dostęp: 31.03.2014.
- Oliver, D.L. (1974). *Ancient Tahitian Society* (t. 1 & 2). Honolulu: The University Press of Hawai'i.
- Sahlins, M. (1993). Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. *The Journal of Modern History*, 65(1), 1–25.
- Sahlins, M. (1999). Two or Three Things I Know about Culture. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5, 399–422.
- Salmond, A. (2003). *The Trial of the Cannibal Dog: The Remarkable Story of Captain Cook's Encounters in the South Seas*. Yale: Yale University Press.
- Salmond, A. (2009). *Aphrodite's Island. The European Discovery of Tahiti*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Salmond, A. (2010). *Aphrodite's Island. The European Discovery of Tahiti*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Saura, B. (1990). Culture et renouveau culturel, W: Ch. Gleizal (ed.), *Encyclopédie de la Polynésie française. Vivre en Polynésie 2* (vol. 9, s. 52–57). Papeete: Multipress.
- Saura, B. (2002). *Tinito. La communauté chinoise de Tahiti: installation, structuration, intégration*. Pirae: Au Vent des Iles.
- Saura, B. (2008). *Tahiti Mā'ohi. Culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie française*. Pirae: Au Vent des Iles.
- Teriierooiterai, J.-C. (2009). Rua, une vision polynésienne du ciel. *Matari'i*, 26, 2–15, (kwiecień–czerwiec).
- Thomas, N. (2007). *Odkrycia. Podróż Kapitana Cooka*. Przeł. J. Szczepański. Poznań: Rebis.
- Trask, H.K. (1991) Natives and Anthropologists: The Colonial Struggle. *The Contemporary Pacific*, 3(1), 159–167.

Urry, J. (2007). *Mobilities*. Cambridge: Polity Press.

Urry, J. (2009). *Socjologia mobilności*. Przeł. J. Stawiński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

SUMMARY

Cultural renewal on Tahiti. The case of *unu*

This article explores contemporary aspects of cultural renewal in postcolonial Tahiti. By focusing on the renewed interest in *unu* sculptures, I describe practices of indigenous associations, which are trying to address the islanders' profound cultural identity crisis. As a result of colonial history of the region, the cultural continuity has been almost entirely severed. The activists consciously strive to reclaim the history and knowledge that disappeared. However, the goal does not consist in mere restoration of the historical forms, or rewriting the history anew in the hardened Western canons. What is the most important for the activists is to live through and to link relations between human, non-human, spirituality, places and memory. Therefore, I am particularly interested in pointing out the intersections of various relations cutting across categories such as time and space. These activities will also be characterized as processual and mobile.

Key words: Tahiti, Polynesia, cultural renewal, relations, *unu*, indigenous associations

ANNA PRZYTOMSKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Historia tubylcza. Szamani Kiczua i mitopraktyka

Przyszłość jest z tyłu, dlatego dzieci nosimy na plecach
K.A. Layme

W Andach ekwadorskich górcy Indianie Kiczua nazywają swoich szamanów *yachak* (kicz. ten, który wie). *Yachak* to pośrednik pomiędzy światem ludzi i nie-ludzi (bóstwami, osobową naturą, przodkami), pełniący funkcję medyczną oraz rytualną. Wiedza przekazywana z pokolenia na pokolenie w tradycji ustnej oraz dar są podstawą ich statusu i prestiżu w lokalnych wspólnotach (hiszp. *comunidades*). Pełniąc szereg funkcji społecznych, przyczyniają się bowiem do podtrzymywania ciągłości kulturowej, tożsamości i odrębności grupy. Podstawowym zadaniem *yachak* jest utrzymywanie społeczności w zdrowiu, diagnozowanie i leczenie chorób. Jako jedyni członkowie grupy sprawują funkcję rytualną. Kontaktują się z przodkami i bytami nie-ludzkimi¹ w celu utrzymania ciągłości i harmonii pomiędzy światem ludzi i nie-ludzi. Nauczając o wierzeniach, historii i normach, kształtują społeczny światopogląd. Są przewodnikami oraz nauczycielami dla swoich wspólnot. Ponadto część z nich orientuje się i aktywnie uczestniczy w relacjach interetnicznych związanych z polityką, edukacją, w tym walką o prawa Indian.

Tłem dla współczesnych praktyk *yachak* jest nowa sytuacja polityczna w Ekwadorze². Samoaktywizacja Indian oraz nadanie im szeregu nowych praw przez państwo wywołały stopniowe transformacje w relacjach pomiędzy społeczeństwem metyskim a tubylczym. Współcześnie Indianie ekwadorscy postrzegani są jako aktywni i świadomi gracze, którzy inteligentnie wykorzystują nie-

¹ Tak zwane osoby nie-ludzkie, czyli byty osobowe, zamieszkujące np. różne elementy środowiska przyrodniczego. Jednym z przykładów jest *apu* – duch-opiekun, zamieszkujący szczyty górskie lub wulkany.

² Chodzi tu o „indiańskie odrodzenie” czy „tubylczy aktywizm”, będące wynikiem rozpowszechnienia się idei demokracji w Ameryce Płd. (w tym praw i wolności człowieka) za sprawą działań organizacji pozarządowych (np. IWGiA, Survival International), ruchu indygenistycznego, inicjatyw oddolnych (strajki, blokady dróg, marsze), a także wzrostu edukacji i w konsekwencji powstania elit tubylczych (organizacje indiańskie) (Coronado 2009: 163-169; Posern-Zieliński 2005: 38-39).

dawno uzyskane prawa i przywileje. Nowa sytuacja społeczno-polityczna dała Indianom możliwość otwartego mówienia o sobie oraz definiowania siebie.

Podczas badań etnograficznych nad praktykami szamanistycznymi u Kiczua z Andów ekwadorskich³ moją uwagę zwróciły sposoby postrzegania i reprodukcji historii przez *yachak*. Strategie i mechanizmy prowadzenia przez nich narracji historycznej, które są przedmiotem analizy tego tekstu, nazywam mitopraktyką, gdyż ich działania opierają się głównie na reinterpretacji dawnych mitów przy jednoczesnym przywracaniu zapomnianych bądź porzuconych elementów własnej kultury oraz inkorporowaniu nowych. Poprzez analizę mitopraktyki staram się pokazać, jak szamani z Andów ekwadorskich rozumieją historię, a w konsekwencji w jaki sposób budują swą współczesną podmiotowość i tożsamość w wieloetnicznym społeczeństwie Ekwadoru. Bardzo ważnym elementem tego procesu przebudowy jest właśnie historia. *Yachak*, oprócz pełnienia swych tradycyjnych funkcji, uzyskali szansę bycia (współ)twórcami historii – podmiotem działania historycznego w obrębie rodzimych wspólnot, lecz także w przestrzeni ponadlokalnej. Taka sytuacja rodzi pytanie – dlaczego właśnie oni i jaka część z nich uzyskuje możliwość tworzenia historii? Po pierwsze, niezbędnym fundamentem jest posiadana przez nich wiedza i prestiż. Po drugie, z moich obserwacji wynika, że wszyscy aktywni szamani żyją i działają w przestrzeni interetnicznej, tj. służą wspólnotom lokalnym przy jednoczesnym utrzymywaniu stałych kontaktów ze społeczeństwem metyskim. Punkt tej styczności staje się dla nich optymalnym miejscem, z którego czerpią korzyści społeczne, ekonomiczne i polityczne. Ponadto są to osoby, które często zostały wykształcone w systemie edukacji społeczeństwa większościowego, mocno aspirują do tego świata, przy jednoczesnym dezawuowaniu lub negacji zachodnich wartości oraz podkreślaniu wyższości kultury przodków, a w konsekwencji głoszeniu potrzeby powrotu do „korzeni”.

Wprowadzenie. Historia tubylcza

Od czasów konkwisty narracja historyczna o Nowym Świecie prowadzona była głównie przez Europejczyków (misjonarzy, kronikarzy i historyków) i ignorowała głosy Indian. Opowieści o ludziach tak odmiennych kulturowo konstru-

³ Badania terenowe, które są podstawą tego tekstu, prowadziłam w Ekwadorze od czerwca do listopada 2010 r. oraz od sierpnia do listopada 2012 r. u Indian Kiczua z prowincji Imbabura (Kiczua-Otavalos) i Chimborazo (Kiczua-Puruhá). Tym samym należy zaznaczyć, iż omawiane przeze mnie mechanizmy nie dotyczą wszystkich Kiczua. Ponadto w ramach tych dwóch prowincji nie wszyscy znani mi *yachak* reprezentują przedstawianą tu reinterpretację historii i nie jest dla nich tożsama. Niżej opisane działania i idee znacznie silniej zakorzenione są w prowincji Chimborazo i tutaj szukałabym ich źródła. Wprawdzie ze względu na dużą mobilność *yachak* pojawiają się one w różnych częściach Ekwadoru, spotykają się jednak z różnym, większym lub mniejszym, entuzjazmem i w odmienny sposób są reinterpretowane oraz inkorporowane.

owane były za pomocą kategorii europejskich, nieprzystających do tubylczych koncepcji i struktur myślowych. Grupy rdzenne postrzegane były jako ludy bez historii, tzw. zimne społeczeństwa (Lévi-Strauss 1969: 233–236) – proste, trwające poza historią i czasem⁴. Tubylcy byli przedmiotami, a nie podmiotami historii (Young 2012: 167). Dopiero w latach 70. i 80. XX w.⁵ historycy dosłyszeli stłumiony głos tubylca. Rozkwitł wówczas nowy projekt historyczny – etnohistoria (także: historia antropologiczna, mikrohistoria). Subdyscyplina ta polega na reinterpretacji źródeł historycznych przy wykorzystaniu perspektywy antropologicznej⁶ w celu zrekonstruowania historii danej grupy. Rozwój etnohistorii związany był z postępującym po II wojnie światowej procesem dekolonizacji, demokratyzacją i skierowaniem zainteresowań badawczych na historię i kulturę grup dotąd „wykluczonych”. Wiązało się to także z krytyką europocentryzmu („odeuropeizowanie” historii) oraz rozkwitem idei równości i wielokulturowości (Domańska 2010: 200–201). W kontekście pozaeuropejskim jednym z głównych elementów tego projektu był proces odzyskiwania głosu tubylca oparty na tzw. historii ludowej (ang. *folk history*, także: historia oddolna, historia oralna), która stała się domeną nie tylko historyków, ale także antropologów. Badania te przyczyniły się do poznania alternatywnych (innych niż „zachodnie”) konceptualizacji czasu oraz przeszłości, a to doprowadziło do zrozumienia odmiennych interpretacji współczesnych wydarzeń (Posern-Zieliński 1987: 93). Zauważono wkrótce, że „różne porządki kulturowe mają swe własne tryby historycznego działania, świadomości i określenia – własną praktykę historyczną” (Sahlins 2003: 118)⁷.

⁴ W odróżnieniu od społeczeństw „gorących”, które czynią historię i zmianę podstawą swego rozwoju. Historia rozumiana jest tutaj w duchu heglowskim, jako dzieje postępu, droga „od czasów ciemności ku światłu”. Leela Gandhi (2008: 152) pisze, że w konsekwencji takiego sposobu myślenia broniono często „zachodniej ekspansji imperialistycznej jako przedsięwzięcia pedagogicznego, mającego wprowadzić nierozwinięte obszary świata we wzniósły stan historii”.

⁵ Korzeni etnohistorii część badaczy doszukuje się już w XIX-wiecznej Europie, np. w pracach J. Micheleta, T. Carlyle’a i T. Macaulaya. Podobne historyczne podejście rozwijali annaliści pierwszego pokolenia (M. Bloch i L. Febvre). Prace te dotyczyły jednakże tylko społeczeństwa europejskiego.

⁶ Na gruncie badań obszaru Ameryki Łacińskiej należy wskazać dwie pionierskie prace – *La visión de los vencidos* z 1959 r. autorstwa historyka i antropologa M. León-Portillii, dotycząca wizji konkwisty Indian Nahua, oraz książka *La Vision des Vaincus – Les Indiens du Pérou devant la Conquête Espagnole (1530–1570)* z 1971 r. autorstwa Nathana Wachtela, poświęcona ludowej wizji historii Andów (Salomon 1999: 51–52).

⁷ Niemniej zadaniem antropologa badającego przeszłość nie jest poszukiwanie „słusznej historiografii”, lecz odkrywanie znaczenia przeszłości, jakie nadają jej ludzie w biegu swojego życia. Ponadto *folk history* to nie tyle historia opowiadana przez tubylców, ile rekonstrukcja narracji o przeszłości danej grupy. Mimo iż są to narracje tubylcze, zbierane są i reinterpretowane przez badaczy pochodzących z innych kręgów kulturowych. Konstruowane opowieści nie są więc odbiciem „czystej” tubylczej historiografii, lecz tekstem niepełnym, fragmentarycznym, a przede wszystkim obciążonym nieuniknionym, kulturowym „piętnem” badacza.

W ciągu ostatnich dwóch dekad w obrębie nauk społecznych, oprócz dostrzeżenia alternatywnych narracji o przeszłości, zmianie uległo także postrzeżenie samej historii – jako dyscypliny naukowej. Sprzyjała temu pogłębiona analiza modeli narracji historycznych. Akcent przeniesiono z badań długich strukturalnych interwałów czasowych na rzecz narracji terażniejszych, a analizę systemów pokrewieństwa, polityki, ekonomii, religii przesunięto na sposoby działania człowieka, relacje władzy i podporządkowania, sprawczość czy tożsamość. Współcześnie historia rozumiana jest jako konstrukt kulturowy, tj. jej rozumienie zależy od kontekstu kulturowego (np. kategorii czasu i zmiany). Jest także strukturą narracyjną, konstruowaną zawsze przez określony podmiot dla konkretnych odbiorców – to, o czym pamiętamy, może być wybiórcze, fragmentaryczne, a czasami kontrolowane. Moje rozumienie historii bliskie jest koncepcjom amerykańskiego antropologa Marshalla Sahlinsa (2006), którego prace od drugiej połowy lat 70. XX w. skupiają się na związkach antropologii z historią oraz na sposobach rozumienia i konstruowania historii przez różne kultury. Jego główna myśl koncentruje się na krytyce koncepcji obecnych w nauce zachodniej, które prowadzą do rozróżnienia przeszłości, terażniejszości i przyszłości oraz struktury i zdarzenia. W wizji Sahlinsa następuje sprzężenie zwrotne pomiędzy historią a kulturą. Historia jest zorganizowana przez kulturowy schemat, który należy czytać diachronicznie. Nie jest jednak dany raz na zawsze, gdyż znaczenia są przedmiotem przewartościowania w trakcie ich odgrywania⁸.

Historia wiąże się z pamięcią, a ta w kontekście dziejów Nowego Świata jest pomostem pomiędzy okresem kolonialnym a terażniejszością. Pamiętanie „nigdy nie jest cichym aktem introspekcji czy retrospekcji; jest bolesnym przypominaniem, montowaniem rozczłonkowanej przeszłości po to, by pojąć sens traumy terażniejszości” (Bhabha 1994: 63). Historia, jako opowieść o ludzkim życiu, staje się tym samym opowieścią o zmianie. Dawne teorie antropologiczne przedstawiały zmianę kulturową Indian jako proces utraty „tubylczości” oraz negatywnie postrzeganą transformację dotąd niezmienną i nieskażoną kulturę indiańską. Najnowsze prace antropologiczne oraz ethnohistoryczne dotyczące sposobów konstruowania przeszłości przez Indian Ameryki Płd. oraz historii ich relacji z nie-Indianami mówią o mimetycznym przywłaszczaniu elementów kultury Europejczyków przez Indian i tylko pozornej dezintegracji czy akul-

⁸ Jeszcze w latach 90. XX w. dominujący dyskurs konstruujący obraz zmian sytuacji ludów tubylczych kreował terażniejszość jako dezorganizację, przeszłość jako czas porządku, a przyszłość jako asymilację. W konsekwencji zwrotów paradygmatycznych w humanistyce, dekolonizacji oraz tzw. odrodzenia tubylczego współczesna opowieść o Indianach zmierza w innym kierunku. Terażniejszość postrzegana jest jako opór i walka z dominacją, przeszłość jawi się jako ucisk i przemoc, a przyszłość jako etniczne odrodzenie. Edward M. Bruner (2011: 150), który analizuje podobne procesy w kontekście Indian północnoamerykańskich, twierdzi, że przejście pomiędzy jedną a drugą opowieścią jest właściwie jej zerwaniem. W ciągu ostatnich kilkunastu lat badacze położyli większy nacisk na dekonstruowanie sposobów, w jakie społeczeństwa kolonialne „tworzone” były przez historyczne i etnograficzne dokumenty, oraz na wpływ władz kolonialnych, które manipulowały wiedzą wyrosłą na ich podstawie (Axel 2002: 1-33).

turacji, która w rzeczywistości stanowi formę strategii adaptacyjnych. Celem pozornego (świadomego czy też nie) procesu upodabniania jest podtrzymywanie własnych idei i praktyk. Zmiany dotyczą zazwyczaj treści kulturowych, a nie głębokich przebudowujących struktur, które są rdzeniem każdej z kultur (sposobów myślenia czy ontologii). Tacy badacze jak (wspomniany już) Marshal Sahlins czy Peter Gow (1997, 2001) w swych studiach etnohistorycznych zmianę rozumieją jako mechanizm transformacji konieczny do zachowania ciągłości kulturowej danej społeczności, zaś antropologię traktują jako narzędzie do (często) trudnych prób wykazywania synchronicznej kontynuacji pomiędzy przeszłością a teraźniejszością. Próbują przybliżyć relację pomiędzy zanikiem a reprodukcją (zmianą a strukturalną ciągłością). Innymi słowy, fundamentem dla bycia i działania człowieka jest dynamika, w której transformacja jest konstytutywną częścią trwałości (Fausto, Heckenberger 2007: 6).

Innym, ważnym aspektem etnohistorii jest ukryte napięcie pomiędzy respektowaniem historii tubylczej (wymagającej epistemologicznego uwzględnienia „innej” wizji świata) a uznaniem tubylczych podmiotów (szamani, lokalni przywódcy i politycy), którzy tworzą i prowadzą tę alternatywną narrację (Salomon 1999: 51). Owi narratorzy nie są odcięci od świata zewnętrznego, znajdują się w przestrzeni przecięcia dwóch światów – indiańskiego i nie-indiańskiego. W związku z tym teksty, które tworzą, są wynikiem tej specyficznej sytuacji kontaktu i wzajemnych interakcji. Mając to na uwadze, nie można traktować tych dwóch wizji w sposób rozdzielny. Przywołać tu mogę amerykańską filozofkę i etnohistoryczkę Erin O'Connor (2003), która postuluje analizę zjawisk historycznych poprzez połączenie tubylczych ujęć przeszłości z konwencjonalnymi badaniami historycznymi. O'Connor utrzymuje, że projekty te (narodowy i etnohistoryczny) nie są tylko paralelnymi opowieściami o życiu danej grupy, które można porównać, lecz historiami nierozzerwalnie związanymi. Podejście to nie ogranicza się jedynie do „włączenia Indian” do narodowej narracji historycznej. Wskazuje ono na związek przyczynowo-skutkowy pomiędzy obiema perspektywami oraz na ich punkty przecięcia. Kluczowe jest tu poznanie i analiza owych połączeń dla zrozumienia mikro- i makrohistorii. Taką samą perspektywę zakładają badacze Amazonii, którzy postulują potrzebę pogodzenia analizy tubylczych kosmologii z sytuacją społeczno-historycznego kontaktu (Albert, Ramos 2002)⁹.

⁹ Etnograficzne monografie coraz częściej włączają diachroniczną perspektywę do „tradycyjnych” historii, tworząc lokalne mikrohistorie oczekujące na nowe regionalne syntezy. Współczesne antropologiczne teksty traktujące o przeszłości danej grupy są przede wszystkim narracjami o zmianie. Pokazują nam, że historia jest zakorzeniona w ludzkim działaniu zdolnym do transformowania świata społecznego, a przeszłość, teraźniejszość i przyszłość łączą się w homogeniczną całość poprzez to osobowe działanie. Konstatacje amazonistów ujawniają jednak bardzo istotne problemy natury ontologicznej i epistemologicznej. Jak mówić o historii i działaniu w historii, jeśli sprawczość w świecie Indian przypisywana jest także osobom nie-ludzkim? I jak połączyć tubylcze kategorie działania i zmiany z tymi faktami? Zdaniem C. Fausto i M. Heckenbergera zachodni termin „działanie historyczne” odpowiada tubylczemu rozumieniu „szamańskiego działania” (Fausto, Heckenberger 2007: 16-18).

Badania etnohistoryczne pokazują, że w czasach kolonialnych szamani zarówno z obszaru andyjskiego, jak i Amazonii¹⁰ (Oberem 1971) nie byli wyłącznie niemymi ofiarami biernie poddającymi się procesowi ewangelizacji i akulturacji. Od samego początku okresu kolonialnego stawiali opór, organizowali powstania oraz rebelie przeciwko najeźdźcom. Ponadto uczestniczyli i współtworzyli ówczesny kreolsko-indiański świat. Studia nad XVIII-wiecznymi procesami czarników w Królewskiej Audiencji Quito (1563–1822) prowadzone przez amerykańskiego etnohistoryka Franka Salomona (1983) pokazują, że jednym z głównych czynników działań antykolonialnych była „magiczna agresja” szamanów zwana potocznie czarownictwem. Wynika z nich, że szamanizm był początkowo mechanizmem oporu, który regulował relacje dominacji i podporządkowania narzucone przez administrację kolonialną. Mechanizmy te były najbardziej widoczne na peryferiach – tam, gdzie kontrola administracji była mało skuteczna i niewystarczająco silna, by efektywnie przeciwstawić się władzy reprezentowanej m.in. przez szamanów oraz w rzeczywisty sposób wpłynąć na polityczne zależności wewnątrz wspólnot indiańskich¹¹. „Czary” były także mechanizmem adaptacji do nowej sytuacji kolonialnej¹². Indiańscy szamani przystosowywali się do kolonialnej sytuacji w różnorodny sposób – np. blokowano prawne systemy władzy przez tworzenie zbuntowanych grup. Niezrozumienie odmiennych kulturowo praktyk oraz brak mechanizmów obronnych lub prewencyjnych przed „magiczną” agresją oznaczało bezsilność administracji, a czasami także jej uzależnienie od szamanów. Salomon opisuje przypadki, w których interesniczna agresja szamanów wykorzystywana była przez samych kolonizatorów w kontaktach ze społecznością tubylczą oraz w wewnątrzkolonialnych rozgrywkach politycznych. Spowodowane to było m.in. brakiem alternatywy lub chęcią skorzystania z podstępnych (relatywnie łatwo dostępnych) form obrony lub ataku¹³. Sytuacja ta

¹⁰ Oberem opisuje antykolonialną konspirację szamanów z grupy Quijo z obszaru *selva alta* Ekwadoru z początku lat 60. XVI w., która była odpowiedzią na akcje osadnicze Hiszpanów. Indianie szybko stali się przedmiotem eksploatacji i depopulacji za sprawą *encomiendas*, *repartimiento*, przymusu płacenia trybutu, upadku kacykatu oraz lokalnego handlu oraz epidemii. Ta dramatyczna sytuacja doprowadziła do utworzenia lokalnej konspiracji złożonej głównie z szamanów (*pende*), ale także ich sprzymierzeńców – szamanów z Andów i innych części Amazonii. Jednakże, mimo początkowej przewagi, powstanie upadło – nie udało im się zdobyć Baeza (główniej osady), a informacje o spisku w Quito szybko dotarły do Hiszpanów (Oberem 1971).

¹¹ Andyjskie społeczeństwa tubylcze postrzegane były początkowo przez Hiszpanów jako nieposiadające przywództwa (ang. *leaderless*) (z wyjątkiem grup, do których oddelegowano kolonialnych przywódców) oraz nieopanowane (ang. *ungovernable*). Takie założenia utrudniały jedynie zarządzanie indiańskimi grupami.

¹² Badacze szamanizmu w Amazonii twierdzą, że w społeczeństwach, gdzie nie docierało państwo oraz gdzie nie występował system dziedzicznego wodzostwa, wewnętrzne konflikty szamańskie polegały na stałych, nieprzerwanych aktach magicznej agresji i leczenia. Ciągła rywalizacja walczących przeciwko sobie szamanów stanowiła w rzeczywistości wewnętrzną formę ustalania wodzostwa (Whitten 1976: 141–163; Harner 1984).

¹³ Opisany przez Salomona (1983: 422–425) przypadek z 1703 r., który miał miejsce w wiosce Intag (współcześnie – kanton Otavalo, prowincja Imbabura), demonstruje sytuację, w któ-

doprowadziła do włączenia siły magiczno-politycznej indiańskich szamanów do systemu kolonialnego. „Czary” były więc narzędziem nawiązywania sprawczych relacji – kontroli i zdobywania władzy, a także zwierciadłem „osobliwej słabości” władzy kolonialnej (Salomon 1983: 425).

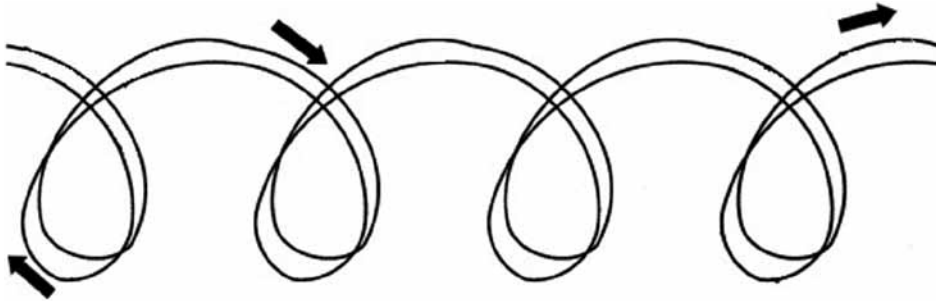
Badania terenowe prowadzone przez Stevena Webstera (1974–1976: 143–156) w latach 70. XX w. wśród andyjskich Indian Kiczua dowodzą, że szamańska agresja wciąż jest czynnikiem warunkującym przywództwo grupy (tylko silni szamani, o dużej mocy i prestiżu są przywódcami wspólnot) oraz stanowi istotny element współczesnych stosunków wewnątrzindiańskich i relacji metysko-indiańskich, co potwierdzają także aktualne badania (w druku, Przytomska 2014a).

Czas i zmiana w kosmowizji Kiczua

By przejść do analizy tubylczego rozumienia historii, konieczne jest odniesienie do kategorii czasu i zmiany. W kosmowizji Kiczua czas i przestrzeń łączą się w jedną koncepcję, w kiczua określaną jako *pacha*. Przestrzeń wyznaczana jest przez czas i odwrotnie. W kategoriach przestrzennych *pacha* podzielona jest na *Janan Pacha*, *Kay Pacha*, *Uku Pacha*. *Janan Pacha* to przestrzeń górna, zamieszкана przez ciała niebieskie (gwiazdy, słońce, księżyc), tęczę, ptaki, dlatego też kojarzona jest z ciepłem, światłem, jasnością. Rozumiana jest także jako przestrzeń wypełniona *Jatun Samay* (Wielkie Tchnienie). *Kay pacha* (kicz. ten świat), zwany także *Pachamama* (kicz. Matka Ziemia), to przestrzeń zamieszкана przez istoty ziemskie – ludzi, góry, jeziora, rzeki, rośliny i zwierzęta i inne osobowe byty. Według Kiczua *kay pacha* oznacza wszystko to, czego człowiek doświadcza za pomocą zmysłów. *Uku Pacha* (kicz. świat dolny) to świat wewnętrzny, przestrzeń zamieszкана przez *mallquis* (kicz. przodków). Światy te nie są rozdzielone, tworzą spójną i uzupełniającą się całość, będącą w stałej relacji. Drugie założenie pojęcia *pacha* odnosi się do biegu czasu. Czas w kulturach „zachodnich” jest linearny, co oznacza, że biegnie z punktu początkowego do finalnego, a więc ma swój początek i koniec. U Kiczua (i innych tubylczych grup andyjskich) czas przybiera formę spiralną i charakteryzowany jest jako *muyuy*, czyli „ten, który powraca”, „ten, który krąży”. *Muyuy* wywodzi swój źródłosłów od słowa *muyu*, które w kiczua ma dwa znaczenia: 1) kula, piłka, okrągły przedmiot; 2) nasienie, bulwa przeznaczone do sadzenia, rozsadzania (rozmnażania) (Cordero 2006: 73). W kosmowizji Kiczua czas jest zatem powtarzalny. Można to porównać do zjawisk, takich jak nastawanie dnia i nocy czy cykliczne zmiany pór roku. Kategorie czasowe nie są ani przeszłe, ani przyszłe. Oznacza to, że kosmowizja Kiczua wyklucza czasy względne – przeszłość, teraźniejszość, przyszłość. Innymi słowy, przeszłość i przyszłość zawarte są w teraźniejszości. W konsekwencji takiego myślenia historia Kiczua nie jest kategorią przeszłą, a raczej czasem, który powróci, by stać

rej przedstawiciele władzy kolonialnej korzystali z usług szamanów do rozwiązywania swoich wewnętrznych konfliktów.

się „teraźniejszością”. Nie oznacza to jednak, że Kiczua nie zauważają biegu czasu. Posługują się dwiema kategoriami czasowymi, wyrażanymi w formie przysłówków: *ñauipa* (kicz. wcześniej) oraz *quipa* (kicz. później). Przykład: *micush quipa* – po jedzeniu, *kay chishi quipa* – po tym wieczorze. *Ñauipa* odnosi się zarówno do czasu, jak i miejsca – oznacza „wcześniej” oraz „przed”, „z przodu”. *Ñaupachina* – oznacza wyprzedzić i, tak jak w języku polskim, ma dwa znaczenia: wyprzedzić jako czynność czasowa (np. wyprzedzić spłatę czegoś) bądź wyprzedzić w odniesieniu do miejsca (wyprzedzić np. samochód). Czas ma zatem porządek jakościowy, związany jest bowiem z konkretnym wydarzeniem lub działaniem człowieka¹⁴. Porządek czasowy jest silnie zaznaczony w życiu Kiczua. Działanie i życie człowieka związane jest bowiem z cyklem *Pachamama*, która wyznacza czas właściwy dla każdego ludzkiego działania, np. czas siewu, okopywania czy zbiorów. Jeśli określona czynność będzie wykonana niezgodnie ze swym przeznaczeniem miejsca oraz czasu, nie przyniesie odpowiedniego efektu. Dotyczy to świąt, rytuałów oraz czynności dnia codziennego¹⁵.



Rys. 1. Struktura powtórzeniowa. Bieg czasu według koncepcji Kiczua

W konsekwencji takiej koncepcji czasu zmiana rozumiana jest jako forma powtórzenia oraz powrotu. Jednakże Kiczua podkreślają, że to, co powróci, nie będzie wiernym odtworzeniem tego, co już się wydarzyło. Czas i przestrzeń nie są więc stałe. W nich zawarty jest proces transformacji opartej na działaniu człowieka. Mówiąc prościej, życie Kiczua to stała transformacja (działanie), która biegnie po spiralnej osi czasu i przestrzeni i opiera się na sprzężonych

¹⁴ Dla Indian Kiczua przyszłość nie jest czymś, co przychodzi lub nadchodzi z przodu, lub czymś oczekującym na urzeczywistnienie. Przeszłość nie jest zaś czasem, który odchodzi do tyłu. Koncepcje te rozumiane są całkowicie na odwrót. Przyszłość jest usytuowana z tyłu, za określonym momentem trwania jednostki. Innymi słowy, oznacza to, że nadchodzi z tyłu, jest zależna od tego, co było i jest. Przeszłość jest usytuowana z przodu, a więc odchodzi w dal, znajduje się zawsze po czymś, wyprzedza i warunkuje to, co ma się wydarzyć.

¹⁵ Na przykład w wiosce Mojandita (prowincja Imbabura) istnieje przekonanie, że nie można wchodzić do pobliskiego lasu po zmroku, czyli godzinie 18.00 (odniesienie jednocześnie do czasu i przestrzeni). Mieszkańcy tłumaczą, że złamanie tej normy zakłóciłoby pracę roślin, które w tym czasie rozmnażają się, jedzą i pracują. Złamanie tej normy przez człowieka ma swoje konsekwencje – np. powoduje chorobę.

ze sobą elementach tego, co się wydarzyło, tego, co jest i co dopiero nadejdzie. Człowiek nie rodzi się jako biała karta, która dopiero w procesie socjalizacji zdobywa kompetencje kulturowe. Wiedza jest transmitowana poprzez codzienne działanie w wyniku przekazu i obserwacji członków rodziny i wspólnoty. Przekazywana także po ich śmierci, gdyż zmarli mogą nawiązywać sprawcze relacje z żywymi. Życie doczesne jest więc konsekwencją i kumulacją tego, jak żyli przodkowie. Dlatego też Kiczua twierdzą, że przyszłość jest z tyłu, nie z przodu.

Mitopraktyka szamanów Kiczua

Zgodnie ze współczesnymi narracjami *yachak* czas świata dzieli się na trzy epoki – dawna epoka, epoka podboju i nowa epoka. Każda z nich liczy 500 lat. Pierwsza epoka wyznacza czas przed podbojem obu Ameryk przez Hiszpanów i symbolizuje okres harmonii oraz porządku. Epoka podboju to okres kolonizacji, który jest dla Kiczua czasem chaosu, cierpienia oraz strachu. Nowa epoka to z kolei czas powrotu harmonii. Według *yachak* przybycie Hiszpanów zostało przewidziane przez proroków i szamanów (przepowiednie na podstawie snów, wizji i wyroczni) już w czasach inkaskich. Według *yachak* Inkowie spodziewali się nastania „czasów ciemnych” oznaczających koniec ich kultury i cywilizacji oraz nastanie innego porządku. Proroctwa inkaskie opisywali np. Inca Garcilaso de la Vega (2013: 352–354) oraz Felipe Guaman Poma de Ayala (1936: 179–180). Zgodnie z ich narracjami pojawienie się Białych poprzedzały niezwykle wydarzenia – silne trzęsienia ziemi, wzburzenie oceanu, ruch ciał niebieskich (komety) oraz nadzwyczajne zjawiska atmosferyczne (błyskawice czy zaćmienia księżyca). Przepowiednie inkaskich kapłanów (podczas panowania ósmego Inki) mówią o śmierci ostatniego (dwunastego) Inki, wielkiej wojnie i zniszczeniu imperium Tawantinsuyu. Współczesna mitopraktyka *yachak* wnosi kilka nowych elementów, które w kronikach nie występują. Opowiadają oni bowiem, iż inkascy kapłani (szamani) na początku konkwisty hiszpańskiej przetransformowali się w inne byty (np. szczyty górskie, wulkany) lub w „zwykłych” ludzi. Wiedzieli, że nie zdołają przeciwdziałać tragicznym wydarzeniom. Ówcześni szamani „uśpili” swoje moce i wiedzę przekazywaną z pokolenia na pokolenie. W ten sposób dziedzictwo ich przodków miało przetrwać 500 lat kolonializmu. Wraz z nastaniem kolejnej epoki, datowanej przez *yachak* na ok. 2000 r., rozpoczęło się wielkie przebudzenie *yachak* oraz ich wiedzy nazywane w kiczua *pachakutik*.

Koncepcja *pachakutik* łączy pojęcia *pacha* (kicz. czas i przestrzeń) oraz *cutig* (kicz. zmiana, powrót) – dosłownie „ten, co transformuje”, „ten, co powraca”. *Pachakutik* jest więc transformacją czasu i przestrzeni¹⁶. Przypomnę, iż termin *pa-*

¹⁶ Współcześnie, oprócz wymiaru społecznego (kolektywnego), koncepcja *pachakutik* urzeczywistnia się także w wymiarze indywidualnym. Transformacji może ulec życie człowieka pod wpływem działania bytów nie-ludzkich (np. *apus* – góry, które są opiekunami danej

cha narzuca rozumienie transformacji czy zmiany poprzez zatoczenie koła, czyli powrót. Inkaski mit *pachakutik* w wyniku współczesnych przemian także uległ redefinicji. Interpretowany jest przez *yachak* na dwa sposoby. Może być rozumiany jako powrót wiedzy, wartości, sposobów życia i zwyczajów indiańskich. Interpretacja ta charakterystyczna jest dla tych *yachak*, którzy mimo dostępu do cywilizacji (mieszkają blisko miasta) starają się żyć w „tradycyjny” sposób:

Dla mnie *pachakutik* to powrót naszej duchowości, wiedzy, naszego rozumienia świata. To się właśnie dzieje. Wyobraź sobie 500 lat kłamstw, silnych ciosów, teraz właśnie jesteśmy na drodze do odzyskania tego, co utraciliśmy. Popatrz na medycynę andyjską, jest kontynuowana, odbudowujemy naszą wiedzę o leczeniu, o rytuałach. Wierzę w to, dzięki mężczyznom i kobietom, którzy posiadają wielką wiedzę i dzięki nim będziemy to kontynuować. [...] *Pachakutik* zrealizuje się, kiedy Indianie się zmieniają, poprawią. Kiedy to się naprawi, wtedy naprawdę wyjdziemy z czasów ciemności. Żeby świat się zmienił musi się zmienić nasze działanie. Człowiek z Andów zawsze był realistą, mówić zawsze oznacza robić.

Yachak z Bashacan (prowincja Chimborazo)

Powrót wiedzy to zmiana sposobu życia Indian. Wiedza i działanie nigdy nie są od siebie rozdzielone. Aby mit o *pachakutik* się wypełnił, ludzie muszą działać zgodnie z jego treścią. Dlatego też dla *yachak* ważne jest podtrzymywanie, praktykowanie oraz transmitowanie tego, jak rozumieją „bycie człowiekiem”.

Okres, który nastąpił po 2000 r., *yachak* nazywają *levantamiento de yachak*; *retorno de yachak* oraz *despertamiento de yachak* (powstanie *yachak*; powrót *yachak*; przebudzenie *yachak*). W tym właśnie czasie rozpoczął się szereg transformacji politycznych – „odrodzenie indiańskie”, w którym *yachak* brali aktywny udział. *Pachakutik* to mit o charakterze utopijnym opartym na kiczuańskiej strukturze czasowo-przestrzennej, która legitymizuje opór przeciwko dominacji hiszpańskiej¹⁷, a współcześnie opór przeciwko dominacji metyskiej¹⁸. Antykolonialne

wspólnoty) mogących wymierzać sprawiedliwość – ukarać za złe postępowanie, pozbawiając dobytku i zdrowia, lub nagrodzić za dobre postępowanie i życie w zgodzie z zasadą *ayni* (wzajemność), zsyłając urodzaj lub multiplikując zwierzęta. Indywidualny wymiar *pachakutik* związany jest także z koncepcją śmierci i życia po śmierci. Pod wpływem religii katolickiej niektóre grupy Kiczua wierzą, że po śmierci dusza człowieka zamienia się w gołębia i odlatuje do selvy (*yunka*) lub do nieba (*janan pacha*). To, co dzieje się z duszą po śmierci, uzależnione jest od życia, jakie człowiek wiódł na ziemi (*kay pacha*). Jeśli był biedny i mimo to postępował zgodnie z normami, po śmierci jego dusza dozna dostatku i spokoju. Jeśli człowiek był bogaty, ale postępował niegodnie, wówczas po śmierci będzie cierpiał głód i zimno.

¹⁷ Całkiem inny stosunek do historii związanej z Inkami mają np. Cañaris (grupa Kiczua zamieszkująca prowincję Cañar), którzy wyraźnie odcinają się od teorii traktujących Inków jako swoich przodków. Inna wizja historii związana jest z pamięcią o krwawych walkach tej grupy z Inkami. Cañari stworzyli w poł. XV w. najważniejszą federację, ale Inkowie ostatecznie zmusili ich do postuszeństwa. Niemniej jednak autoprezentują się jako jedyni, którzy zdołali oprzeć się władzy inkaskiej.

¹⁸ Oprócz interpretacji szamanów i sposobów jej dalszej konceptualizacji koncepcja *Pachakutik* została wykorzystana przez powstałą w 1995 r. partię Movimiento de Unidad Plurinacio-

ruchy oporu obecne były od początku okresu dominacji hiszpańskiej (Ramón Valarezo 1987), przybierały one różne formy i ożywały z różnym nasileniem. Urzeczywistniały się jako zbrojne bunty, które trwały do początków XX w. (Moreno Yáñez 1985, 1994) w postaci wcześniej wspomnianej agresji szamanów opisaną przez Franka Salomona (1983) oraz ruchów natywistycznych i mesjanistycznych (Klumpp 1984). Mitopraktyka *yachak* została po raz pierwszy zaobserwowana przeze mnie w 2010 r. Z relacji tamtejszych *yachak* wynika, iż jest ona wtórna, tj. nie była przekazywana z pokolenia na pokolenie. Część *yachak* mówi o tym, że nowe elementy zostały inkorporowane od szamanów z Peru lub bezpośrednio z przepowiedni inkaskich, inni zaś wspominają o roli „przebudzonych” *yachak* w jego transmisji. Jednak z ich relacji wynika jednoznacznie, że pojawienie się tych mitów w narracjach *yachak* datowane jest na lata 90. XX w. Nie jestem w stanie ocenić genezy i procesu transformacji motywów mitologicznych na obszarze Ekwadoru, lecz nie to jest przedmiotem mojej analizy. Interesuje mnie głównie mechanizm i cel reinterpretacji mitów w praktykach *yachak*.

Krótki rzut oka na peruwiańskie wersje mitów bogatych w podobne motywy pozwoli nam na rozszerzenie kontekstu. Peruwiańscy etnografowie w połowie lat 50. XX w. zebrali kilkanaście wersji mitu opisującego motyw „powrotu starego porządku”¹⁹. Centralnym motywem tych opowieści była postać Inkarrí – mitycznego bohatera o nadprzyrodzonych mocach, który utożsamiany jest z Inką lub pra-człowiekiem, od którego (ze związku z boginią Qollarí) pochodzą pierwsi ludzie (*runakuna*). Zdaniem badaczy Inkarrí jest symbolem reprezentującym historię i kulturę tubylczą w czasach konkwisty (Ossio 2000: 182). Jak głosi mit, Inkarrí został pojmany przez Hiszpanów i zabity na skutek dekapitacji (w innych wersjach poćwiartowany). Zgodnie z opowieściami peruwiańscy Keczua oczekują odtworzenia ciała Inkarrí przez odrośnięcie głowy (lub zrośnięcie się ciała), co doprowadzić ma do odtworzenia porządku inkaskiego. Ciało Inkarrí staje się więc ciałem społecznym. Inne peruwiańskie wersje mówią o powrocie lub narodzinach nowego Inki, który odmieni los Indian i przywróci porządek sprzed konkwisty²⁰. Symptomatyczny jest fakt, że w Peru wciąż oczekuje się powrotu inkaskiego przywódcy. Istotna jest tu, jak sądzę, sytuacja polityczna Indian, która w Ekwadorze jest znacznie bardziej korzystna. Wersja ekwadorska depersonalizuje mit o powrocie i jest moim zdaniem swoistym nawiązaniem do obecnej sytuacji społeczno-politycznej. Odzwierciedlają to narracje *yachak*.

nal Pachakutik (MUPP), o charakterze indygenistycznym oraz antykapitalistycznym, której główny program opiera się na ideach poszanowania różnorodności, interkulturowości. Więcej o powstaniu organizacji i nawiązaniu do mitu *Pachakutik* piszą S.H. Beck i K.J. Mijeski (2011) oraz N.E. Whitten (2003).

¹⁹ Różne warianty mitu o Inkarrí zostały zebrane w następujących regionach Peru: Puquio (Lucanas-Ayacucho), Andamarca (Lucanas-Ayacucho), Quinua (Huamanga-Ayacucho), Saucarama (Ayacucho), Q'eros (Paucartambo-Cuzco), San Pablo (Canchis-Cusco), Qollana-Wasak (Paucartambo-Cusco), Lauramarca (Cusco), Llallapara (Cusco), Poqes (Calca-Cusco), Cheqa Pupuja (Azángaro-Puno), Vicos (Ancash), Lima (Barriada), Fuerrabamba (Apurímac), Valle del Colca (Caylloma-Arequipa) i u Asháninka (Amazonia de Junín) (Ossio 1973).

²⁰ Więcej o peruwiańskiej wersji mitu np. T. i H. Müller (1984) oraz S.M. Steckbauer (1998).

Ekwadorscy szamani podkreślają wyraźnie fakt, iż proces powrotu trwa, rozpoczął się wraz z nowym milenium, czego symptomem są aktualne przemiany społeczno-polityczne. Moje rozmowy z peruwiańskimi szamanami pokazują zaś, że wciąż oczekują oni na zwrotny moment w swojej historii i że proces ten jeszcze się nie rozpoczął.

Kolejny mit, któremu się przyjrzymy, to opowieść o kondorze i orle. Według narracji *yachak* kondor symbolizuje świat indiański, orzeł zaś świat nie-indiański („zachodni”). Epoka dawna (przed inwazją Europejczyków) była czasem, kiedy cała ludzkość stanowiła jedną grupę. Nadszedł jednak moment, w którym ich drogi rozeszły się – nastąpiło rozdzielenie ludzkości na dwie części. Jedna grupa (symbol orła) wyruszyła na północ – byli to „ludzie umysłu”, którzy rozwijali naukę i technologię. Druga grupa (symbol kondora) wyruszyła na południe. Byli to „ludzie serca” – rozwijali duchowe umiejętności oraz relacje ze światem natury. Według *yachak* nowa epoka, po wypełnieniu się przepowiedni *pachakutik*, niesie ze sobą czas *mastay*, czyli ponowne spotkanie niegdyś podzielonej ludzkości. Odtąd, jak twierdzą *yachak*, „orzeł i kondor znów będą mogły latać razem”. Ponowne połączenie ma oznaczać czas harmonii, braterstwa i współpracy.

Wśród ekwadorskich *yachak* spotkałam się z dwiema interpretacjami tego mitu. Pierwsza wskazywała, iż spotkanie orła z kondorem nie jest tożsame z powrotem do stanu przed rozdzieleniem się grup. Według tej interpretacji świat indiański i nie-indiański widziane są jako dwie odrębne części. Mimo iż mają one egzystować w harmonii, szacunku i równości, nie będą mogły wrócić do pierwotnego stanu i zjednoczyć się, tworząc jedną ludzkość. Drugi wariant interpretacji tego mitu mówi o połączeniu dwóch światów – indiańskiego i nie-indiańskiego. Zdaniem tych *yachak* transformacja ma objąć nie tylko Indian, ale wszystkich ludzi. W tym kontekście mit o kondorze i orle jest więc rozumiany jako ponowne połączenie niegdyś podzielonej ludzkości. Obie interpretacje *yachak* niosą przesłanie, że już niedługo nadejdzie czas, w którym wiedza indiańska nie tylko będzie respektowana, ale uzyska pozycję dominującą, a Biali oraz Metysi przejmą indiańskie sposoby życia, myślenia, wchodzenia w relacje z drugim człowiekiem oraz z przyrodą. Ponadto druga interpretacja mitu o kondorze i orle, obok idei wiedzy i wartości, włącza w swój obręb idee polityczne. Uważam, że reinterpretacja ta również wynika z przemian społeczno-politycznych, w których *yachak* brali aktywny udział (walka o podmiotowość polityczną). Dla nich idea „spotkania kondora i orła” oraz *pachakutik* jest całkowitym przewartościowaniem i odwróceniem dotychczasowego porządku – odwróceniem struktury. *Yachak* uważają, że po wypełnieniu się przepowiedni Indianie odzyskają władzę, a świat tubylczy – świat „natury”, „światła”, „słońca” będzie górować nad zachodnim – światem „techniki i upadku”.

Życiowe historie i doświadczenia *yachak*, z którymi rozmawiałam podczas badań, okazały się być bardzo podobne. Większość z nich pochodziła z ubogich rodzin wiejskich, które pracowały najczęściej w *encomiendas* bez prawa jej opuszczenia, kilka dni w tygodniu. Takie warunki wiązały się z brakiem czasu na pracę na własnych poletkach, a w konsekwencji przyczyniały się do głodu

lub niedostatku. Dzieci, które musiały pracować razem z rodzicami, nie były posyłane do szkół. Lepsza sytuacja dotyczyła Indian w miastach, ale przez długi czas (właściwie do połowy XX w.) tylko chłopcy odbierali podstawową edukację. *Yachak* pomimo wielu trudności związanych z brakiem pieniędzy i ze słabym dostępem do edukacji uzyskali wykształcenie podstawowe (często niepełne), a w późniejszym czasie nieliczni z nich także wykształcenie zawodowe, techniczne, rzadko wyższe. Zdobyć edukacji, nowe doświadczenia, w tym przede wszystkim poznanie mechanizmów funkcjonowania świata metyskiego, pociągnęło za sobą także zmiany mentalne. Edukacja i stopniowe wkraczanie do społeczeństwa metyskiego wpłynęło również na konkretne działania szamanów – tzw. pracę u podstaw. Ci *yachak*, którzy zdobyli elementarną wiedzę szkolną (nauczyli się czytać i pisać), rozpoczęli nauczanie w swoich rodzimych wioskach. Organizowano lekcje oraz warsztaty dla lokalnej społeczności z zakresu podstaw pisania i czytania, nauki muzyki oraz organizowano wydarzenia sportowe²¹. Większość *yachak*, oprócz aktywności oddolnych, bardzo szybko włączyła się do działalności politycznej na szczeblu ponadregionalnym (narodowym). Dołączali lub sami tworzyli nowe organizacje i stowarzyszenia indiańskie. W ten sposób włączyli się w nurt wspomnianego aktywizmu tubylczego i walczyli o te same prawa oraz przywileje, które wypracowywali inni politycy indiańscy. Szczególną uwagę zwracali na kwestie kulturowe. Szamani walczyli przede wszystkim o prawa do podtrzymywania własnych zwyczajów, wierzeń i rytuałów oraz prawo do praktykowania tradycyjnych metod leczenia. *Yachak* opowiadają o swojej pracy w *comunidades*:

Potem jak skończyliśmy trzy klasy, ja z moimi braćmi, zaczęliśmy uczyć czytać i pisać dzieci z naszej wsi. Oprócz tego, mówiliśmy im, że jesteśmy tacy jak wszyscy, że nie powinni nas poniżać, traktować jak zwierzęta, ignorantów, którzy nadają się tylko do pracy.

Yachak z wioski Bashacan (prowincja Chimborazo)

Gdy skończyłam szkołę, zaczęłam uczyć o ziołach, o leczeniu, zaczęłam organizować przemówienia i warsztaty dla mojej społeczności i innych wiosek. Tak pracowałam 3 lata. Staralam się zachęcać Indian, organizować ich. Wszystko przez moje doświadczenia, przez to jak traktowali mnie i moich rodziców. Musiałam się temu przeciwstawić. W końcu ludzie zaczęli się jednoczyć i zaczęliśmy mówić, że tak nie powinno być, zaczęły się protesty, marsze, mówiliśmy, że my też mamy wiedzę, mamy możliwości, jesteśmy inteligentni, że potrafimy produkować, że jesteśmy ludźmi, którzy produkują żywność dla całego kraju. Ziemniaki, kukurydza, dlaczego więc nas tak poniżali, wykorzystywali? Zaczęliśmy organizować się na poziomie państwowym, zjednoczyliśmy siłę Indian z różnych części kraju. Tak stopniowo zaczęliśmy tworzyć różne indiańskie organizacje, to, co dzisiaj nazywa się CONAIE.

Yachak z wioski Mojandita (prowincja Imbabura)

²¹ Działania te, jak twierdzą szamani, miały na celu aktywizację Indian, zacieśnienie więzi pomiędzy członkami wspólnoty oraz nabranie większej wiary w siebie i swoje możliwości.

Yachak jako aktywni działacze społeczni na szczeblu lokalnym, zaangażowani w codzienne życie swych wspólnot, w naturalny sposób wpisali się w rodzącą się politykę etniczną oraz ją współtworzyli. Zaczęli rozpowszechniać i rewaloryzować własną wiedzę, tworzyć elementy nowej tożsamości oraz rekonstruować treści kulturowe. Sami *yachak* uważają, że stanowili trzon ruchu indiańskiego, niektórzy twierdzą też, że go zainicjowali:

Przez długi czas byłem przywódcą organizacji indiańskich na poziomie prowincjonalnym i *comunidades* [wiosek]. Odkąd skończyłem 15 lat zacząłem się tym zajmować. Pracowałem z dziećmi, młodzieżą, zajmowałem się kulturą, edukacją, sportem, różnymi aktywnościami. [...] Ja i inni *yachak*, pracowaliśmy z ludźmi ze wsi, walczyliśmy o różne rzeczy. O ziemię, edukację, prawa do leczenia według naszych zwyczajów, o naszą kulturę, korzenie, o prawa dla Indian. Udało nam się wywalczyć dużo rzeczy, i wewnątrz tego było właśnie dużo *yachak*.

Yachak z Calpi (prowincja Chimborazo)

Generujemy wielkie ruchy. Tam gdzie są transformacje zawsze jest *yachak*. Człowiek szuka, szuka i znajduje *yachak*, który produkuje wiedzę. Ja nie robię nic wielkiego, przemawiam tylko do ludzi, którzy do mnie przychodzą, mówię im to, co muszą wiedzieć. *Yachak* zawsze zasiewa ziarno w wielkich rewolucjach, początkach wielkich zmian.

Yachak z Otavalo (prowincja Imbabura)

Po ustabilizowaniu się sytuacji politycznej część *yachak* opuściła rodzinne wioski, by prowadzić własne „gabinety” w miastach. Ich działania wciąż zmierzały w kierunku rewaloryzacji kultury indiańskiej. Wśród Indian i nie-Indian z nastawieniem proindiańskim zaczęli opowiadać nową historię – wizję nowych czasów i przyjscia nowej epoki. Proroctwa, do których odnoszą się *yachak*, są reinterpretacjami mitów inkaskich lub tych powstałych już w czasie kolonialnym. Współcześnie większość Kiczua widzi siebie jako ich bezpośrednich spadkobierców. Moim zdaniem jest to skutek polityki tożsamościowej prowadzonej przez *yachak*, opartej na tubylczych mitohistoriach. Przybiera ona charakter oddolny i lokalny. Nowe idee transmitowane są bowiem w naturalny sposób podczas codziennych spotkań, leczenia, porad, świąt i rytuałów. *Yachak*, którzy należą do pozarządowych lub rządowych organizacji, korzystają z narzędzi i możliwości świata metyskiego – organizują spotkania, konferencje, wykłady, szkolenia, warsztaty dla szamanów i uzdrowiaczy, wspólnot lokalnych, a także przedstawicieli społeczeństwa metyskiego (lekarzy, pielęgniarek, administracji lokalnej).

Trudno jest zatem, analizując te fakty, dotrzeć do początków wydarzeń, by ustalić ich kolejność. Można by snuć rozważania nad tym, czy najpierw (tak jak widzą to *yachak*) nastąpiło „przebudzenie”, czyli proces tworzenia się nowej historii, tożsamości, polityki, czy może owa aktywizacja i odrodzenie jest jedynie odpowiedzią, reakcją, swoistym narracyjnym komentarzem *yachak* do nowej sytuacji społeczno-politycznej ludności tubylczej? A może obie te odpowiedzi są możliwe? Pewne jest, że oba scenariusze schodzą się lub nakładają na siebie.

Wydarzenia te działy się w tym samym czasie i dlatego tak trudno je wyodrębnić. Lecz czy, jak przekonują sami *yachak*, byli oni inicjatorami i przywódcami owego „odrodzenia indiańskiego”? Jak sami tłumaczą, nie mogli ujawniać swojej tożsamości, gdyż wiązałoby się to z ich dyskredytacją i prześladowaniami. W tym okresie *yachak* (i inni indiańscy uzdrowiciele) byli bowiem postrzegani jako kłamcy, oszuści, zabójcy lub „czarownicy mający pakt z diabłem”. Mimo iż nie jestem przekonana o tak znaczącej roli *yachak* w politycznych wydarzeniach, ich aktywny udział był faktyczny. Nie widzę jednak szczególnej konieczności rozstrzygnięcia tego problemu na potrzeby niniejszego tekstu. Rozwiązanie tej zagadki nie pomoże nam bynajmniej w próbie spojrzenia na historię oczyma tubylca. Warto jednak zauważyć, że nawet jeśli te scenariusze wydarzeń są wyolbrzymione, ich postawa demonstrowa duży spryt i umiejętność dostosowania się do sytuacji. W przeciwieństwie do innych indiańskich działaczy politycznych *yachak* zawsze usytuowani byli blisko lokalnych wspólnot, żyjąc z nimi lub podtrzymując stały kontakt. Wspólnota jest bowiem fundamentem ich społecznego powodzenia i działania. Znając potrzeby Indian, *yachak* w błyskotliwy sposób włączyli się w nurt zachodzących przemian i zaczęli wypracowywać własne drogi działania, niezależne od indiańskich działaczy czy aktywistów.

Rozważmy następnie sposoby prowadzenia narracji historycznej przez *yachak*. Na podstawie analizy mitopraktyk wyodrębnić można kilka stałych mechanizmów jej konstruowania, które odsłaniają ich sposób myślenia o sobie (Indianach) i o nie-Indianach²². Nie ulega wątpliwości i nie jest również zaskoczeniem fakt, że opowieści generowane przez *yachak* są w dużej mierze spowite etnocentryzmem, esencjalizmem i demonizacją Innego (nie-Indianina). W konsekwencji wyodrębniłam cztery podstawowe kategorie: (1) opozycja (dychotomizacja), (2) negacja, (3) mityzacja przeszłości oraz (4) nowy język. Historia tworzona przez *yachak* w swej strukturze stoi w (1) opozycji do historii zachodniej. Świat lepszy (indiański) przeciwstawiany jest gorszemu (nie-indiańskiemu). Mechanizm ten opiera się na stosowaniu binarnych opozycji my/oni, dobry/zły, ofiara/ciemieźcy, prawda/kłamstwo. W konsekwencji kultura zachodnia ulega esencjalizacji. Jak doskonale wiemy, Indianie też mają swych Innych (o tym pisze więcej Clifford w tekście *Kłopoty z kulturą*, patrz: 2000: 278). Jest to przykład waloryzacji swojej kulturowej odmienności i negacji kultury zachodniej jako opresyjnej.

Dychotomizacja tych światów opiera się na ich kontrastowaniu polegającym na jednoczesnym (2) zaprzeczeniu wartości kultury nie-indiańskiej i (3) mityzacji własnych wartości i przeszłości. *Yachak* wykazują zdecydowanie antyzachodnie nastawienie, deprecjonują zachodnią edukację, historię, wartości, sposób życia, który według nich nastawiony jest na konsumpcjonizm i zniewolenie. Zakulturowani Indianie, żyjący w miastach (*cholos*), przez część *yachak* z Chimborazo

²² Celowo używam określenia nie-Indianin zamiast nie-Kiczua, dlatego że wizje głoszone przez *yachak* przysięgnięte są ideami panindiańskimi. Światopoglądy różnych grup indiańskich sprowadzane są tym samym do wspólnego mianownika. Uniwersalizują także kulturę metyską i euro-amerykańską, którą widzą jako opozycyjną i zagrażającą całość.

nazywani są „anty-Indianami”. Ich zdaniem to, co zachodnie, jest fałszywe, niepełne i uzurpujące sobie prawa do posiadania „kultury”. *Yachak* z Otavalo (Imbabura), który w młodości rozpoczął edukację na uniwersytecie, ale ją porzucił, twierdzi, że w Europie nigdy nie było „kultury”. „Kultura” w jego rozumieniu sprowadza się do wielkich cywilizacji, takich jak Inkowie czy Aztekowie. Oto przykład jego wizji Europy i świata indiańskiego:

Są dwie drogi. Droga, którą wybrała Europa, to droga pamięci, analizy, logiki, rozumu. My [Indianie] wybraliśmy inną drogę, zbieramy i przekazujemy wiedzę, która istnieje w rzeczywistości. Wszystko jest wiedzą, wszystko co nas otacza. *Yachak* mają misję zasiewania wiedzy. My kontaktujemy się z *Pachamama* i wtedy wiemy wszystko. Europejczycy produkują wiedzę, która jest nieprzydatna, która zamiast generować harmonię i rozwój, przynosi głód, wojny i choroby. [...] Europie brakuje uczuć, jest złodowaciała, nie ma serca. [...] Kiedyś w Europie też byli *yachak*, ale ich spalono. Księża, chrześcijanie, oni ich spalili. Tutaj też tak było. [...] Europejczycy nie mieli kultury [chodzi tu o tzw. wielkie cywilizacje]. Inkowie mieli kulturę, byli jej źródłem. Potem Indianie cierpieli 500 lat, dlatego teraz żyją jak niewolnicy. Płaci się im jak niewolnikom. Kultura zachodnia ma formę niewolniczą, a najlepsi niewolnicy są na uniwersytetach. Oni studiują, żeby być bardzo wytwornymi niewolnikami. Indianie przejęli tę formę od Europejczyków. [...] Indianie też mieli wojny, ale to było jak ojcowska kara, wtedy kiedy ojciec karze swoje dziecko. Oni nie chcieli zabijać, chcieli zdyscyplinować tych, którzy byli nieposłuszni, którzy źle czynili, chcieli ich zmotywować. Taka była intencja.

Mityzacja przejawia się w ruchach natywistycznych, tj. w procesie „powrotu do korzeni”, i w przypadku praktyk szamanistycznych skorelowana jest z praktykami rytualnymi. *Yachak* głoszą powrót do poprzedniej formy życia i wchodzenia w relacje z naturą. Głoszą powrót do dawnych sposobów uprawiania ziemi (bez stosowania pestycydów, zgodnie z kalendarzem lunarnym), do dawnych form budownictwa (z naturalnych materiałów), sposobów zarobkowania, miejsca zamieszkania, diety (rodzaju i pochodzenia żywności). *Yachak* krytykują zmiany, które zaszły pod wpływem asymilacji ze społeczeństwem metyskim czy procesu porzucania praktyk i wartości indiańskich na rzecz miejskiego stylu życia.

(4) Praktyki i interpretacje wytwarzają nową dialektykę. Szamani uważają, że oprócz wartości i zachowań kultury zachodniej, które stale konstatają, sam język hiszpański jest „odwrócony”, „zepsuty” i „zdegenerowany”²³. Tym procesom towarzyszy także wytwarzanie się nowego języka używanego przez szamanów. Mówią oni o nowych czasach, które mają nastąpić i które dzięki *yachak* powoli są

²³ Szaman z Calpi (Chimborazo) podawał za przykład słowo „pielęgniarka” w języku hiszpańskim *enfermera* – pochodzi od słów *enfermar*, *enfermo* (hiszp. chorować, chory). Jego zdaniem słowo to, poprzez swój źródłosłów, oznacza osobę, która szkodzi zdrowiu, pogarsza zdrowie. W odwrotności do języka kiczua, w którym pielęgniarka brzmi *kawosaytaicuch* i znaczy, „ta/ten, który rozgrzewa, ożywia, pobudza”. Dla szamanów każde słowo niesie za sobą określone znaczenie, czyli moc, zdolność do konkretnego działania, postulatyność, która jest realizowana. Szaman komentuje: „Język hiszpański jest podstępny. Każde wypowiedane słowo niesie ze sobą problemy, złą energię. Każde słowo, każdy wydawany dźwięk to moc [*poder*]”.

ureczywistniane. W narracjach używane są zwroty odnoszące się do: „przebudzenia”, „oświecenia”, „wyjścia z mroku”, „nowej, złotej epoki”, „misji”.

Równie ważne i interesujące wydaje się pytanie dotyczące tego, w jakim celu *yachak* tak postępują i jakie to wywołuje konsekwencje. Mit *Pachakutik* służy:

- A. legitymizacji rosnącej pozycji politycznej *yachak* oraz ich funkcji i roli społecznej we wspólnocie;
- B. wzmacnianiu poczucia solidarności, przynależności, tożsamości wspólnoty Kiczua;
- C. umocnieniu kiczuańskich wierzeń, systemów wartości i praktyk, wizji świata.

(A) W nowej wizji przyszłości *yachak* w zręczny sposób odnajdują dla siebie kluczowe miejsce oraz rolę przywódców i nauczycieli. Jest to forma legitymizacji (ureczywistnienia) ich władzy oraz umacniania roli i funkcji w społecznościach indiańskich. Sami *yachak* widzą siebie jako głównych przywódców na drodze do odrodzenia kultury indiańskiej i dowód na ureczywistnienie inkaskich proctw. Pełnią bardzo ważną rolę w procesie transformacji, gdyż to oni mają być przewodnikami Indian – wskazywać kierunek i drogę rozwoju²⁴.

Yachak jest jak promyk, który rozświetla ciemność. Jest jak drzewo pełne nasion, jesteśmy nasieniem tej ziemi. Ziarno z drzewa spada i z tego powstaje las, potem nikt już nie wie, z którego drzewa pochodziło. Ty słyszysz więc, że pieśń indiańska [kultura indiańska] odrodziła się i jest silna. To jest rola *yachak*. Sednem istnienia *yachak* jest bycie panem swojego przeznaczenia, odnalezienie drogi i przebudzenie tych, którzy żyją na ziemi.

Yachak z Otavalo (prowincja Imbabura)

(B) Ważnym elementem tożsamości i autoprezentacji danej grupy jest historia. Amerykańska historyczka Caroline Bynum (2001: 19) sugeruje, że jeśli zmiana jest zastąpieniem jednej całości przez inną lub jej wyodrębnieniem z drugiej, w której jest ukryta, to musimy być w stanie wyjaśnić, skąd wiemy, iż to od niej właśnie wychodzimy. Uważam, że powyższe reinterpretacje koncepcji *pachakutik* są elementem procesu dekolonizacji, której podstawą było odrodzenie indiańskie. W konsekwencji zjawisko to powinno być interpretowane jako próba stworzenia nowej historii, nowej przestrzeni odbudowy i rozwoju kultury tubylczej. W końcu jest przykładem rodzenia się nowej tożsamości grup dotąd żyjących na marginesie społeczeństwa narodowego.

(C) Dwa powyższe skutki działania *yachak* generują zmiany w obrębie kultury Kiczua. Historia Kiczua to alternatywna interpretacja otaczającej nas rzeczywistości, umocowana na tubylczych koncepcjach zawartych głównie w mitach i opowieściach transmitowanych z pokolenia na pokolenie w formie ustnych

²⁴ Należy także zaznaczyć, że rewaloryzacja praktyk szamanistycznych wiąże się z budową podstawy ekonomicznej, nakręcaniem podaży związanej z praktyką medyczną. Jeśli Indianie będą chcieli uczestniczyć, organizować święta, rytuały, leczyć się u szamanów, szamani będą z tego czerpać więcej korzyści.

przekazów. Oprócz funkcji światopoglądowej ludzie sięgają do mitów (mito-historii) po to, by wzmocnić własne poglądy (wyobrażenia) i realizować własne interesy. Ich wybór (selekcja) zależy od tego, czy odpowiadają bieżącym interesom i wpasowują się w zastaną rzeczywistość. W czasie ich „wyciągania” i ponownego „wciągania” w przestrzeń dyskursu (idee i praktyki) ulegają przeobrażeniom, wykazując się przy tym dużą elastycznością i zdolnościami adaptacyjnymi (Buchowski 2010: 61). Nie oznacza to, że historia mityczna nie przekłada się na skuteczne działanie człowieka. Mit *pachakutik* może być rozumiany dosłownie i symbolicznie. Metafora zamienia się w fakt, mity są bowiem rzeczywistymi fikcjami. Nawet w naszym rozumieniu przekładają się na potoczny, codzienny ogląd rzeczywistości. Mity poprzez ich używanie czy działanie nimi stają się rzeczywiste. Clifford Geertz (2005a: 30) pisał, że fikcje są „fikcjami w tym sensie, że są »czymś skonstruowanym«, »czymś ukształtowanym« – takie jest bowiem pierwotne znaczenie słowa *fictiō* – nie chodzi tutaj o to, że są to rzeczy fałszywe, nieoparte na faktach, czy będące jedynie wydumanymi eksperymentami myślowymi”.

W obu wizjach mitu koncepcja *pachakutik* nie jest konkretnym punktem w czasie, momentem zwrotu czy rewolucją (odwróceniem struktur), która odmienić ma bieg historii. Rozumiana jest raczej jako proces, który trwa w czasie, w którym każdy człowiek bierze udział i ma swoje zadanie do wykonania. Szamani podkreślają, że spełnienie się tego proroctwa wymaga dużo pracy – ich wkładu w transformację oraz pracę ze społecznościami indiańskimi. Obecną sytuację widzą zatem jako początek długiej drogi, która poprzez poprawę sytuacji prowadzić ma do powrotu równowagi i harmonii. Co 500 lat nastaje nowy etap, rozpoczyna się czas wielkich ruchów i transformacji społecznych, które prowadzą do powrotu wartości dotąd marginalizowanych. Koncepcja *pachakutik* jest też rozumiana jako siła napędowa transformacji, która otwiera nowy okres historyczny, ład społeczny.

Na koniec przeanalizujemy praktyczny aspekt mitopraktyki. Oprócz sfery narracji, koncepcja powrotu pojawia się także w praktykach rytualnych. Jak już nadmieniałam, jest ona zawarta w spiralnej czasowości Kiczua. *Pachakutik* jest tutaj rozumiany jako powrót do *ñawpa pacha* – dawnego czasu i przestrzeni. Wyobrażany w sferze wizualnej jako koło bądź spirala (porównywany do kędzióra lub ślimaka), których forma stanowi podstawę do budowy ołtarza. Szamani wierzą, że fizyczne odtworzenie idei *pachakutik* (np. ołtarz) jest narzędziem do kontaktowania się z ożywionym światem natury oraz przodków, za pośrednictwem których uzyskują moc i wiedzę. Kiczua wierzą, że wiedza przekazywana jest także po śmierci. Nie może być tym samym zapomniana, gdyż funkcjonuje w obrębie odtwarzającej się spiralnej struktury trwania. Aspekt ten widoczny jest wyraźnie w kontekście koncepcji daru (hiszp. *don*), który jest podstawową własnością oraz wyznacznikiem wiedzy i praktyk szamanistycznych. Dar to wyjątkowa (posiadana przez wybrańców, tj. *yachak*), nadprzyrodzona (pochodząca od osób nie-ludzkich, tj. *apus* czy *Pachamama*) umiejętność, np. uzdrawiania, widzenia przeszłości i przyszłości czy kontaktowania się ze światem niewidzial-

nym (innymi bytami osobowymi). Dar opisywany jest poprzez cechy osobowe. Po śmierci *yachak don* powraca i „wchodzi” w kolejnego potomka; dar „szuka tego, który godny jest go przyjąć”. Według innych wyobrażeń to duch zmarłego *yachak* szuka odpowiedniej osoby, która mogłaby go przyjąć i wcielić (ang. *embodiment*). Dar jest zatem częścią historii każdej rodziny, linii czy generacji. Wraz ze śmiercią *yachak* powraca i jest przekazywany dalej z pokolenia na pokolenie.

Zakończenie. Mitopraktyka jako tworzenie tożsamości

Podobne procesy analizowane były przez takich badaczy jak np. Allan Hanson (1999), Eric Hobsbawm (2008) czy Richard Handler i Jocelyn Linnekin (1984). Ich prace pokazują, iż proces tworzenia kultury („wynałazek”) konstruowany poprzez zapożyczenia i ich reinterpretacje jest wysiłkiem zmierzającym do odbudowywania własnej kultury. Swojskość rozumiana jest przez Kiczua poprzez dwa aspekty – użyteczność oraz podobieństwo²⁵. W kontekście mitopraktyki użyteczność pozwala na wytwarzanie własnej kultury, a podobieństwo na proces jej uautentycznienia. Reinterpretacje omówionych mitów wpisują się bowiem w koncepcję czasowości i rozumienie historii – głębokie struktury mentalne wspólne dla całego obszaru andyjskiego.

W przypadku społeczności postkolonialnych, złożonych z grup zdominowanych i dominujących, historia, jako kulturowo uwarunkowana struktura narracyjna, często staje się także narzędziem politycznym i poprzez jej redefinicje wykorzystywana jest do budowy nowej tożsamości. W andyjskim kontekście natywistyczne działania z czasem mogą stać się szansą na zrozumienie trudnej przeszłości. Dają możliwość pogodzenia się z latami ucisku, a także niesprawiedliwości ze strony najeźdźców oraz oswojenia się i zaakceptowania współczesnej pozycji i roli Indian w społeczeństwie Ekwadoru. Konstruowana przez *yachak* historia jawi się jako nadzieja na lepszą przyszłość i poprawę sytuacji Indian. *Yachak*, dzięki swojemu interkulturowemu usytuowaniu, stają się tłumaczami czy też agentami kontaktu, których zadaniem jest międzykulturowa translacja. Jednakże, już w punkcie wyjściowym analizy, pozycja ta staje się problematyczna. Etymologia słowa „translacja” (inaczej: przekład, metafraza) pochodzi od słowa *translatio* (łac. przeniesienie). Translacja czyniona przez *yachak* jest kulturowym transferem treści bazującym na pozytywnych (waloryzujących i akceptujących) lub negatywnych (zaprzeczających i wykluczających) przeobrażeniach. W tym sensie proces transpozycji staje się aktem kreacji. Dotychczasowe, znane elementy zamieniają się w coś nowego, lecz czy tylko pozornie „tradycyjnego”? Robert J.C. Young (2012: 160) pisze (w kontekście

²⁵ Oprócz opisanych mitów szamani interpretują w podobny sposób treści o nieandyjskim charakterze. Na przykład historię Jezusa Chrystusa (jako szamana), tarot andyjski, taoizm. Nieco więcej na ten temat w artykule *Szamani a szkoła. Przeobrażenia modelu szkoły państwowej w kontekście kosmowizji współczesnych Indian Kiczua* (w druku, Przytomska 2014b).

analizy postkolonialności), że przemiana wynikająca z przekładu międzykulturowego zachodzi w sensie dosłownym, gdyż dotyczy rekonstrukcji „materialnej tożsamości” danej kultury. Zmiana taka zachodzi w przypadku historii Indian dwukrotnie. Kultura indiańska za pomocą mechanizmów kolonialnego reżimu została przeobrażona w kulturę poddańczą. W wyniku programu asymilacyjnego została ona siłą przesiana przez kolonialny aparat pojęciowy. Nie oznacza to jednak zrównania czy destrukcji, lecz rekonstrukcję, która „działa jako proces tłumaczeniowej dematerializacji”. Drugim punktem rekonstrukcji jest „odrodzenie indiańskie” i dalsze transformacje, które za sobą pociągnęło. Podsumowując, historia *yachak* to jednocześnie historia zmian ludności tubylczej wywołanych czynnikami wewnętrznymi i zewnętrznymi – aktywnościami zainicjowanymi przez samych Indian oraz wpływem świata nie-indiańskiego. W procesie międzykulturowych interakcji trudno jest oddzielić oba te bodźce. Zaciera się bowiem granica pomiędzy tym, co rodzime i obce, a przemiany, które nastąpiły, nie są wyraźne i czytelne. W procesie akulturacji oba kulturowe substraty nachodzą na siebie, transformują się lub scalają, tworząc nowe figury kulturowe. Koncepcja *pachakutik* jawi się jako próba zachowania czy odtworzenia ciągłości kulturowej, rekonstrukcji postkolonialnej tożsamości oraz chęć nawiązania sprawczych i świadomych relacji ze społeczeństwem nie-indiańskim.

W procesie wytwarzania władzy poprzez akty oporu dużą rolę odgrywali ci krajowcy, którzy bezpośrednio kontaktowali się z kolonizatorem. Takimi międzykulturowymi tłumaczami byli także ci, którzy migrowali ze wsi do miast. Interetniczny dialog i zawarta w nim translacja stały się ich codziennym doświadczeniem. Young (2012: 163–165), zastanawiając się nad kwestią tego, jak możliwe jest ponowne reaktywowanie podmiotowości (transformacja przedmiotu w podmiot), przywołuje wydarzenie z listopada 1953 r. z udziałem Frantza Fanona²⁶, który to wkroczył do szpitala psychiatrycznego w Blida-Joinville (Algieria) i wydał polecenie zdjęcia kaftanów bezpieczeństwa z 69 pacjentów krajowców. Fanon wyjaśnił wówczas, że oto właśnie skończył się czas kaftanów, łańcuchów, podziału na kolonizatorów i tubylców i od tej pory wszyscy będą tworzyć grupę równych względem siebie. Zdaniem Younga jest to najbardziej symboliczna scena w życiu Frantza Fanona, który był potomkiem czarnego niewolnika, psychiatrą, pisarzem oraz działaczem politycznym. Przywołane wydarzenie jest aktem przekładu oraz próbą ponownego upodmiotowienia mającego na celu transformację dotąd pasywnych i zdominowanych pacjentów w świadome i sprawcze podmioty.

Przywołana scena przypomina mi działania *yachak*, którzy za pomocą takich narzędzi jak historia, natywizm, ruchy indiańskie próbują przebudować umysły i światy tubylców. Narracje, które prowadzą, oparte są na zerwaniu dotychczasowych form translacji (detranslacja) oraz wprowadzaniu nowych zasad

²⁶ Frantz Fanon – potomek czarnego niewolnika, psychiatra, pisarz (*Algieria zrzuca zasłonę; Wyklęty lud ziemi*) oraz działacz polityczny. Całe swoje dorosłe życie poświęcił m.in. walce antykolonialnej, procesom dekolonizacyjnym i psychopatologii kolonizacji.

opartych na negacji, odwróceniu, wyparciu, oporze czy transformacji. Zgodnie z tą wizją „falszywych” tubylców należy uczynić ponownie „prawdziwymi” krajowcami. „Antyindianie” mają zrehabilitować się i powrócić do tego, co niegdyś porzucili. Albo też niewolników należy uwolnić z kajdanów, a ciemnieży- cieli pozbawić narzędzi władzy. Reguły podporządkowania są te same. *Yachak*, w ten sam sposób, jak czynili to kolonizatorzy, negują i demonizują podstawy kultury metyskiej czy „zachodniej”, by niegdyś zdewaluowana kultura tubyl- cza mogła ulec rewaloryzacji. Nowa opowieść prowadzona przez *yachak* jest wynikiem redefinicji przeszłości i uprawomocnieniem nowych działań i war- tości. Opowieść o ucisku i walce przeciwko niemu nie jest jednak całkowicie nowa. Aktywny opór Indian i dążenie do wyzwolenia było obecne od początku okresu kolonialnego. Sprzeciw wyrażany był w sferze kulturowej ekspresji (ru- chy religijne, folklor), ale także w działaniach politycznych – buntach, powsta- niach, lokalnych walkach. Lecz czy współczesne, alternatywne narracje Indian i postawy oporu przestały jedynie niepozornie majaczyć gdzieś na horyzoncie historii i stały się narracjami równorzędnymi i respektowanymi? Proces prze- budowy wywołany przez *yachak* odbywa się w sposób oddolny, jak na razie na małą skalę, krok po kroku.

Pytanie o współczesność i przeszłość kiczuańskich *yachak* jest zarazem pyta- niem o Indian w ogóle. Na całym świecie nowoczesność nabrała cech przeszłych, w których dawne tradycje odbijają się we współczesności. Podkreślić należy, że oddolne czy ponadlokalne projekty tożsamościowe i kulturowe społeczności tu- bylczycy nie są tylko sztucznie wymyśloną formą, zwaną przez badaczy „trady- cją wynalezionej”, złożoną z przypadkowo dobranych elementów. Są one wyni- kiem świadomej deklaracji poczucia autonomii oraz autentyczności i przez taki właśnie pryzmat powinny być postrzegane. Nowe indiańskie metafory są prze- cież przedłużeniem starej rzeczywistości, a więc jej częścią. Stanowią także formę nowej retoryki, która, prawdopodobnie, zapowiada nowe doświadczenia oraz nowy sposób postrzegania świata i Innego. Historia opowiedana przez Indian pokazuje procesualność kultury, żywotność, zmienność i ruch. Ludzie nadają sens samym sobie i stwarzają własną kulturę. Nie zgadzają się na rzeczywistość (np. ucisk i wyzysk), obserwują siebie i swoich Innych, poprzez działanie tworzą własne światy, wchodzą w nie, stają się ich częścią (internalizują je) i wtedy właśnie zaczynają w nie wierzyć. Poprzez świadomość własnej kultury potrafią ją zmieniać. Próby odwrócenia sfolkloryzowanej rzeczywistości²⁷ podejmowane przez *yachak* oraz przeobrażenia jej we własny alternatywy świat spotykają się raczej (także wśród badaczy) z krytyką lub ironicznym uśmiechem. Mówi się o tym, że Indianie „czynią to w zły sposób” – sięgają do przeszłości, ale używane przez nich elementy wcale nie są elementami ich dziedzictwa. Świat Zachodu wciąż obserwuje Indian z góry, a produkty ich praktyk widzi jako twory nowe,

²⁷ Mam tutaj na myśli elementy kultury (folkloru), które w potocznym oglądzie kojarzą się nam z tubylczością/indiańskością i sprowadzają się do *artesanías* na indiańskich straganach czy kolorowych lokalnych świąt organizowanych przede wszystkim z myślą o turystach.

wynalezione i eklektyczne, a przez to nieautentyczne. Choć w rzeczywistości są przecież jak najbardziej prawdziwe i pełnowartościowe²⁸.

Literatura

- Albert, B., Ramos, A.R. (org.). (2002). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: UNESP.
- Axel, B.K. (2002). *From the Margins: Historical Anthropology and Its Futures*. Durham: Duke University Press.
- Beck, S.H., Mijeski, K.J. (2011). *Pachakutik and the Rise and Decline of the Ecuadorian Indigenous Movement*. Ohio: Ohio University Press.
- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bruner, E.M. (2011). Etnografia jako narracja. Przeł. E. Klekot, A. Szurek. W: V.W. Turner, E.M. Bruner (red.), *Antropologia doświadczenia* (s. 150–168). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Buchowski, M. (2010). Polskie dyskursy o krwi, ziemi i narodzie. W: M. Drozd-Piasecka, A. Posern-Zieliński (red.), *Antropologia polityki i polityka w antropologii* (s. 41–64). Warszawa: Komitet Nauk Etnologicznych PAN, IAE PAN.
- Bynum, C.W. (2001). *Metamorphosis and Identity*. New York: Zone Books.
- Clifford, J. (2000). *Kłopoty z kulturą: dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Przeł. E. Dżurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora, M. Sznajderman. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Clifford, J., Marcus, G. (1986). *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Cordero, L. (2006). *Diccionario Quichua-Castellano y Castellano-Quichua*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Coronado, J. (2009). *The Andes Imagined: Indigenismo, Society, and Modernity*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Domańska, E. (2010). Historia antropologiczna. Mikrohistoria. W: N.Z. Davis, *Powrót Martina Guerre'a* (s. 195–234). Poznań: Zysk i S-ka.
- Fausto, C., Heckenberger, M. (2007). *Time and memory in indigenous Amazonia. Anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida.
- Galo, R.V. (1987). *La resistencia andina. Cayambe, 1500–1800*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Gandhi, L. (2008). *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*. Przeł. J. Serwański. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Geertz, C. (2005). *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*. Przeł. D. Wolska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gow, P. (2001). *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.

²⁸ Niemniej nie musimy się wcale doszukiwać wspólnej dla wszystkich wizji obserwowanej rzeczywistości. Teraźniejszość otwarta jest przecież na nieskończone interpretacje. Antropologia zaś, bardzo często, okazuje się poszukiwaniem spójności w celu odnalezienia sprzeczności. W tym kontekście nasuwają się więc stale powracające pytania: Jak mówić o Innym, nie tylko głosem brzuchomówcy, oraz jak i gdzie szukać alternatywnych rozwiązań? Jak pisze K. Hastrup (2008: 22), antropologia winna nadać tej deklaracji kontekst teoretyczny, a nie tylko sentymentalny charakter.

- Handler, R., Linnekin, J. (1984). Tradition, Genuine or Spurious. *The Journal of American Folklore*, 97(385), 273–290.
- Hanson, A. (1999). Kreowanie Maorysa: wynalazek kultury i jego logika. Przel. J. Schmidt. W: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna* (s. 183–201). Warszawa: Instytut Kultury.
- Hastrup, K. (2008). *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*. Przel. E. Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hobsbawm, E. (2008). Wprowadzenie. Wynajdowanie tradycji. Przel. M. Godyń, F. Godyń. W: E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona* (s. 9–23). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Klumpp, K. (1974). El retorno de Inga: una expresión ecuatoriana de la ideología mesiánica andina. *Cuadernos de Historia y Arqueología*, 24(41), 99–135.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Myśl nieoswojona*. Przel. A. Zajączkowski. Warszawa: PWN.
- Lindstrom, L. (1982). Leftamap Kastom: The Political History of Tradition on Tanna, Vanuatu. *Mankind*, 13, 316–329.
- Monachesi, M. (2008). *Profecias Incas/Inca Prophecies: Asombro y sabiduría en tiempos de cambio*. Buenos Aires: Kier.
- Moreno Yánez, S.E. (1985). *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito, desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia*. Quito: EDIPUCE.
- Moreno Yánez, S.E. (1994). La etnohistoria y el protagonismo de los pueblos colonizados: contribución en el Ecuador. *Revista Ecuatoriana de la Historia*, 5, 53–73.
- Müller T. i H. (1984). Mito de Inkarrí-Qollari (cuatro narraciones). *Allpanchis*, 23, 125–143.
- Oberem, U. (1971). *Los Quijos: Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente Ecuatoriano, 1538–1956*. Madryt: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid.
- O'Connor, E. (2003). Etnohistoria e historia nacional en el Ecuador: peonazgo, cultura de hacienda y estado nacional. W: J. Fisher, D. Cahill (eds.), *De la Etnohistoria a la Historia en Los Andes* (s. 233–268). Quito: Abya-Yala.
- Ossio Acuña, J.M. (1973). *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*. Lima: Ignacio Pastor.
- Ossio Acuña, J.M. (2000). Inkarrí y el mesianismo andino. W: F. Navarrete Linares, G. Olivier (coord.), *El héroe entre el mito y la historia* (s. 181–212). México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Poma de Ayala, F.G. (1936). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Paryż: Instituto Etnográfico.
- Posern-Zieliński, A. (1987). *Folk history*. W: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Warszawa–Poznań: PWN.
- Posern-Zieliński, A. (2005). *Między indygenizmem a indianizmem. Andyjscy Indianie na drodze do etnorozwoju*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Przytomska, A. (2014a). Reproduction and aggression. Shamanistic practices of Quichua Indians in the Ecuadorian Andes. W: D. Niezgodna, M.J. Kozłowski, (red.), *Imagined America. The Humanities Reflections about New World*. Kraków: Wydawnictwo Alter (w druku).
- Przytomska, A. (2014b) Szamani a szkoła. Przeobrażenia modelu szkoły państwowej w kontekście kosmowizji współczesnych Indian Kiczua. W: T. Buliński, M. Rakoczy (red.), *Communicare: almanach antropologiczny. Szkoła/pismo* (t. V). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego (w druku).
- Sahlins, M. (1997). O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I). *Mana*, 3(1), 41–74.

- Sahlins, M. (2003). Inne czasy, inne zwyczaje. *Antropologia historii*. Przeł. E. Dżurak. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej* (s. 117–145). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sahlins, M. (2006). *Wyspy historii*. Przeł. I. Kolbon. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Salomon, F. (1983). Shamanism and politics in the late-colonial Ecuador. *American Ethnologist*, 10, 413–428.
- Salomon, F. (1999) *Testimonies: The Making and Reading of Native South American Historical Source*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Steckbauer, S.M. (1998). Versiones escritas de tradiciones orales: el mito del Inkarrí. W: H.-J. König (ed.), *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana. Pasado y presente* (s. 53–67). Frankfurt n. M.: Vervuert.
- De la Vega, I.G. (2013). *Comentarios Reales de los Incas*. Lima: Vitruvian.
- Wallace, A.F.C. (1956). Revitalization Movements. *American Anthropologist*, New Series, 58(2), 264–281.
- Webster, S. (1974). Factores de Posición Social en una Comunidad Nativa Quechua. *Estudios Andinos*, 11, 131–159.
- Whitten, N.E. (1976). *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. Urbana: University of Illinois Press.
- Whitten, N.E. (2003). *Millennial Ecuador. Critical essays*. Iowa: University of Iowa Press.
- Young, R.J.C. (2012). *Postkolonializm. Wprowadzenie*. Przeł. M. Król. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

SUMMARY

Indigenous history. Shamans and mythopractice

The article discusses issues of reproducing history, that is, indigenous strategies and mechanisms of constructing historical narrative among the Quichua in the Ecuadorian Andes. The indigenous historical practices are based on Inca myths and local tales transmitted orally (mythopractice). The background for this practices is constituted by contemporary political and social transformations in Ecuador – indigenous movements, obtaining legal personhood, multicultural policy, all of which offer the indigenous groups new opportunities to redefine themselves. Quichua shamans are also involved in these processes, and their activities have bottom-up and local character. In this paper, the following questions are addressed: how Quichua shamans reproduce history, why they do it, and what mechanisms they use. The responses to these questions allow to disclose and analyse the bottom-up attempts of building an identity and indigenous subjectivity in the postcolonial context of South America. This process is presented against the historical background of colonial policy about indigenous shamans and their involvement in colonial policy. The phenomenon of mythopractice is also explained through fundamental elements of Quichua worldview related to local understanding of time and change. This paper is based on field research on shamanistic practices conducted among the Ecuadorian Quichua in 2010 and 2012.

Key words: Ecuador, Quichua, anthropology of history, folk history, shamanism

FILIP WRÓBLEWSKI
Uniwersytet Jagielloński

Indeksy etnograficzne w polskiej praktyce badawczej XX w.¹

Wertując archiwalne materiały etnograficzne, można niekiedy, całkiem przypadkowo, natknąć się na interesujące opisy i wyminki odnoszące się do trudów i radości pracy terenowej, oddanych wprost lub stopniowo ujawniających się podczas lektury. W listopadzie 1966 r. Barbara Michniowska zapisała zwięźle: „wywiad niedokończony z powodu złego stanu zdrowia informatorce. Po raz drugi podjęta próba wywiadu nie dała rezultatu” (MEK 72073, t. 222/776)². Stając wobec sprawozdawczej lakoniczności mającej świadczyć

¹ Zasadniczy zręb niniejszego artykułu powstał w 2010 r. jako referat przygotowany na IV Międzyuczelnianą Konferencję Antropologiczną „Teren w ścisłym tego słowa znaczeniu. Problemy etyczne”. Na potrzeby publikacji zmieniono oraz uzupełniono tekst o materiały i wiedzę będące wynikiem projektów badawczych: „Etnografia jako doświadczenie osobiste. Generacyjne uwarunkowania przemian metodologii i praktyk badawczych” finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (2011–2013, nr 2011/01/N/HS3/03273), „Wyznaczniki dyskursu scentystycznego w etnologii na przykładzie materiałów Polskiego Atlasu Etnograficznego” (2012–2013), „Znaczenie Międzyuczelnianych Obozów Etnograficznych dla rozwoju metodologii badań etnograficznych” (2013–2014) oraz „Maria Znamierowska-Prüfferowa wobec dyskusji o programie nauczania etnografii” (2014–2015) finansowanych przez Wydział Historyczny Uniwersytetu Jagiellońskiego. Na ręce Magdaleny Dolińskiej, Zdzisława Nowaka oraz Łukasza Sochackiego składam podziękowania za lekturę pierwszej wersji tekstu.

² Skróty podane w przywołaniach materiałów archiwalnych oznaczają kolejno: MAE – spuścizna Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej w zasobie Archiwum Etnograficznego Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi; MEK – zasób archiwalny Pracowni Dokumentacji Polskiej Sztuki Ludowej Instytutu Sztuki PAN w Krakowie przechowywany w archiwum Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie; MET – spuścizna Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w zasobie archiwum Muzeum Etnograficznego w Toruniu; PAE – kartoteka informatorów terenowych w archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie; PAN – archiwum krakowskiego oddziału Ośrodka Etnologii i Antropologii Współczesności PAN; UJ – materiały terenowe z archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Cyfry umieszczone po skrócie oznaczają kolejno numer inwentarzowy, a następnie strony lub lokalizację dokumentu, w zależności od przyjętego w danej jednostce sposobu oznaczania materiałów. We wszystkich cytatach pochodzących ze źródeł archiwalnych zachowano oryginalną pisownię oraz podkreślenia.

o „naukowym” realizmie dokumentu, zaintrygowany czytelnik może zadawać sobie pytania: na co cierpiała rozmówczyni badacza? Dlaczego etnograf o tym milczy? Czy Michniowska była skłonna pomóc kobiecie i czy rzeczywiście coś w tym względzie uczyniła?

Zanim przyjdzie odpowiedzieć na te i inne pytania, warto określić przedmiot oraz cel niniejszej analizy. Artykuł ten ma charakter wstępnej, wycinkowej prezentacji problematyki z zakresu archiwistyki etnograficznej nakierowanej na „archeologię” procesu kształtowania metodologii prowadzenia badań terenowych w Polsce. Jest zatem pierwszą z kilku zaplanowanych publikacji. Kolejne będą systematycznie rozwijać wątki tutaj ledwie sygnalizowane, takie jak: sprawczość badanych, status ontologiczny danych, procedury i systemy archiwizacyjne, polityczny i ideologiczny wymiar badań, media i techniki terenowe czy wreszcie samo „wynalezienie” metodologii.

W niniejszym tekście uwaga będzie poświęcona indeksom etnograficznym, czyli inskrypcjom, jakimi opatrywano materiały terenowe. Miały one za zadanie dostarczać badaczom szeregu sprofilowanych informacji na temat poszczególnych rozmówców lub całej badanej społeczności. W pierwszej kolejności zostanie omówione tło teoretyczne wywodu, następnie formowanie oraz przekształcanie paradygmatu praktykowania etnografii. Dalsza część artykułu będzie natomiast poświęcona wybranym instrukcjom i wytycznym, a wreszcie samym indeksom. Taki układ pozwoli na nakreślenie kontekstu historycznego i metodologicznego, który doprowadził do wyodrębnienia się rozpatrywanego typu adnotacji dotyczących osób badanych.

Ramy teoretyczno-metodologiczne

Podjęta problematyka sytuuje się na przecięciu trzech perspektyw teoretycznych. Będzie to kolejno postfoucaultowska krytyka relacji władzy i dominacji, ujęcie medioznawcze skupiające uwagę na mechanizmach i narzędziach administrowania oraz teoria piśmienności kładąca nacisk na zależność trybów komunikacyjnych względem stylów myślenia i organizacji społeczeństwa.

Antropologia obok innych nauk społecznych, poprzez walor informacyjny, od zawsze znajdowała się na przecięciu między polem nauki a płaszczyzną administracji i inżynierii społecznej. Jak pokazał Jack Goody (2006: 170), właściwa jej zdolność generowania olbrzymich zasobów danych w postaci systematycznej dokumentacji pełni funkcję procesów łądotwórczych. W systemie nauki przedmiotem zainteresowania etnografów stała się kultura z szeroką paletą rozmaitych sposobów życia. W systemie wiedzy każda z dyscyplin dostarcza konkretnych, wyspecjalizowanych wyjaśnień. Ich wspólną cechą jest postać tekstowa. Tak gromadzone informacje z powodzeniem mogą zostać wykorzystane w celu wzbogacenia wiedzy rządzących (Goody 2006: 172). Wzrostowi wiedzy, jak za Michele Foucaultem przekonuje Goody (2006: 173), odpowiada wszak zwięk-

szenie zdolności rządzenia. Nie inaczej jest z etnografią. Nie chodzi tu bynajmniej o bezpośrednie związki z aparatem państwowym, lecz o funkcjonowanie dyscypliny w swoistym dla danego społeczeństwa otoczeniu instytucjonalno-organizacyjnym. W tym sensie sama zależność będzie raczej polegała na uwikłaniu w rozproszoną sieć instytucjonalnych powiązań. Ponadto gromadzonej wiedzy nie sposób ukryć, co pośrednio warunkuje wewnętrzna logika środowiska naukowego nakierowana na upowszechnianie uzyskanych wyników. W warunkach PRL-u o informacje można było poprosić, nie istniały przeszkody, by je wykraść albo wymusić, wreszcie – dało się je także zamówić. Przykładem ostatniej ewentualności były, jedne z wielu podobnych, badania dotyczące przemysłu wiejskiego i małomiasteczkowego, prowadzone przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze w 1948 oraz 1949 r. na zlecenie najpierw Centralnego Urzędu Planowania, a następnie Państwowej Komisji Planowania Gospodarczego.

Etnografia poprzez samo generowanie informacji, gromadzenie ich oraz obrót nimi wpisuje się w typ instytucji powołanych do sprawowania kontroli nad populacją (Foucault 2010: 355). Choć rzadko kiedy jej przedstawiciele aspirowali do takiej pozycji, z powodzeniem pełnili rolę pomocniczą. Wynika to z konstytutywnej podstawy etnografii, jaką jest drobiazgowa obserwacja szczegółu i ewidencjonowanie go, połączone z bezpośrednią bliskością z ludźmi. Skutkiem tego wytworzony zostaje „cały zespół technik, cały korpus metod i wiedzy, opisów, recept i danych” (Foucault 1998: 136) służących lepszemu opisowi, dokładniejszemu rozpoznaniu. Jej składowymi są nie tylko publikacje, raporty i sprawozdania, lecz również dokumenty przygotowywane na użytek wewnętrzny, mające pełnić rolę poświadczenia oraz źródła informacji – notatki, wywiady, zestawienia, wyciągi czy rysunki. Posługiwanie się tymi materiałami stanowiło podstawę do dalszych opracowań. Ważne było zachowanie reguły bezpośredniego związku zapisu z badaną rzeczywistością. Badacze korzystali z materiałów sporządzonych przez siebie oraz dostarczonych przez kolegów, używanie tych drugich sprzyjało rozluźnieniu związku z informatorami. Mając przed sobą cudze dokumenty, nie dysponowali wiedzą na temat rozmówców popartą bezpośrednim kontaktem. Co najwyżej sprowadzała się ona do wyobrażenia opartego na metrykach i indeksach, te zaś „produkują prawdę pod nieobecność” (Foucault 1998: 38).

Charakter indeksów etnograficznych oddają trzy aspekty. Po pierwsze, w zasadniczej mierze opis stanowił pochodną procedury zbierania danych. W tym świetle dokument jest zarazem celem badań oraz ich skutkiem ubocznym. Jako zapisana kartka papieru posiada: 1) materialny wymiar poświadczający, że spotkanie rzeczywistości miało miejsce; ponadto 2) wytwarza efekt widzialności tego, czego dotyczy, tego, do czego/kogo się odnosi. Jak sugeruje John Maxwell Coetzee (2009: 36), istnienie indeksów, tabel czy rubryk wyposażało badaczy w narzędzia pozwalające mierzyć zjawiska, dostarczało kategorii, poprzez które rzeczywistość powinna być opisywana. Odpytwana według kwestionariusza osoba stawała się głównym źródłem materiału służącego do wypełniania dys-

kursu, przez co daje się ją rozbić na części i na powrót składać, włączając przy tym „w układ ścisłej podległości” (Foucault 1998: 133–134).

Po drugie, każdemu dokumentowi przypisywano określone miejsce w zasobie archiwalnym. Poprzez nadanie sygnatury oraz opracowanie merytoryczne polegające na skatalogowaniu wątków pojawiających się w treści materiału jego zawartość zyskiwała dodatkowe znaczenie, będąc częścią większej całości – zbioru danych. W warunkach archiwum aparatura pisania pozwala na dowolne zestawianie elementów (Foucault 1998: 186).

Po trzecie, w rozumieniu Foucaultowskim prowadzenie badań terenowych odpowiadało egzaminowi rozumianemu jako szczególne uprawnienie. Odnosiło bowiem określoną grupę uprzywilejowanych osób – w tym przypadku etnografów – względem innych, dając im możliwość domagania się cudzej wiedzy, wydobywania jej i włączania w obręb własnego specjalistycznego dyskursu. Co istotne, skutkowało to indywidualizującym (Zielinski 2010: 283) wyodrębnieniem tego, co bliskie i poznawane. Fragmenty badanej rzeczywistości stawały się w ten sposób bardziej wyraźne. Identyfikacja prowadzi bowiem do ustanowienia tego, co jednostkowe (Sekula 2010: 165), czyniąc z każdego badanego „przypadek” (Foucault 1998: 186). Pozwalało to jednocześnie na ich wydzielenie z kontekstu, a w dalszej kolejności na typizację sprowadzającą tych ludzi do postaci zestawu interesujących cech. Rozłożenie na części skutkuje „włączeniem indywidualności w obręb dokumentacji” (Foucault 1998: 184), a w dalszej kolejności – pozwala na operowanie tak wytworzonymi zespołami danych mającymi śladowy związek z pierwotnym źródłem informacji, czyli rozmówcami. Logikę sporządzania i operowania indeksami etnograficznymi można podsumować ich wybiórczością.

Status rozmówców a kształtowanie się paradygmatu badań etnograficznych

Historię etnografii, tak jak właściwie historię każdej innej dyscypliny, da się opisać jako powolny proces wyodrębniania i kodyfikowania metodologii postępowania naukowego. Wiąże się to z trybem dostarczania oraz uwierzytelniania danych mających stanowić podstawę wyводу czy rozważań teoretycznych. Na gruncie antropologii materiału takiego poszukiwano w terenie, to jest u ludu wiejskiego bądź wśród „dzikich” plemion. Z początku dostarczaniem go zajmowali się misjonarze, podróżnicy oraz rozmaici amatorzy i fascynaci. Kierowali się oni mniej lub bardziej zbornymi wskazówkami dostępnymi w publikowanych w XIX w. przewodnikach, instruktarzach, ankietach czy apelach i odezwach nawołujących do zbierania „rzeczy ludowych”. W dobie kształtowania się zrębów instytucjonalnej odrębności etnologii, a zatem wąskiego jeszcze grona specjalistów z tego zakresu, większości materiałów dostarczali właśnie amatorzy, przesyłając uczyonym opisy zwyczajów, języka czy obrzędów.

Przełom wieków wraz z postępującą profesjonalizacją przyniósł w tym względzie szereg zmian. Amatorów zaczęli stopniowo wypierać fachowcy mający zarówno zaplecze w postaci kierunkowego wykształcenia akademickiego, jak i bagaż doświadczeń poparty już prowadzonymi badaniami terenowymi. Przypadkowo czynione opisy zaczęły uzupełniać, a następnie zastępować materiały sporządzane w sposób systematyczny i planowy. Warunkiem stało się czerpanie wiedzy z autopsji, bez konieczności posiłkowania się pośrednikami (por. Posern-Zieliński 1973; Jasiewicz 2011).

Przemiany te znalazły odzwierciedlenie w narzędziach, jakimi są kwestionariusze i ankiety. Z początku stanowiły one przeglądowe, acz zwięzłe, zestawienia tematów, które pozwoliłyby na możliwie pełne opisanie danej kultury czy społeczności, co z kolei wiązało się z teoriami ewolucjonizmu i dyfuzjonizmu. Publikowano je na łamach prasy i magazynów o charakterze krajo- i ludoznawczym, takich jak „Wisła”, „Lud”, „Orli Lot”. Nierzadko miały formę druków ulotnych. Wraz z ewolucją myśli teoretycznej w etnologii zmianie uległo przeznaczenie kwestionariuszy. Prócz ogólnych informacji o celu i zadaniu, jakie ma spełnić dana „akcja” (por. Znamierowska-Prüfferowa 1948: 1-9), zaczęto je opatrzyć obszerniejszymi akapitami, a później częściami dotyczącymi prawidłowego postępowania badawczego. Ważne, że instrukcje te nie były już kierowane do amatorów, lecz do profesjonalistów, co w przypadku badań zespołowych pozwalało na zbieranie spójnego korpusu danych. Specjalizacja pociągnęła za sobą także uszczegółowienie w zakresie treściowym. Zagadnienia ogólne zaczęły zastępować ujęcia problemowe, skupiające uwagę badaczy tylko na wybranych kwestiach, a nie jak to było wcześniej – całości kultury. Zmiana zakresu spowodowała zmianę liczby i szczegółowości pytań. Kwestionariusze przyjęły postać rozbudowanych broszur, książeczek lub plików kart z wytycznymi. Był to proces paralelny z pojawianiem się nowych teorii w antropologii, takich jak choćby funkcjonalizm czy strukturalizm. W ich obliczu szczegóły z terenu nabrały nowego znaczenia. Rozbudowanie wachlarza dostępnych teorii zostało umożliwione przez zredukowanie uczestnictwa amatorów i zastępowanie ich zawodowymi etnografami w procesie badawczym. Sukcesywne zwiększanie liczby „wykwalifikowanych etnografów, biorących pełną odpowiedzialność za zebrany materiał” (Sprawozdanie 1954: 1259) doprowadziło do zmiany postrzegania samego materiału oraz bezpośrednich depozytariuszy badanych kultur.

Zmiana optyki z ujęć płaszczyznowych na rzecz pogłębionej perspektywy, a także zmiana sposobu prowadzenia samych badań wpłynęły na przekształcenie sposobu traktowania rozmówców. Oddają to choćby subtelności językowe; w miejsce uprzedniego „zbierania” pojawiło się „badanie”. Pojedynczych gospodarzy, włościan czy często anonimowych chłopów zastąpili znani z imienia i nazwiska informatorzy. Relacje z nimi nabrały jednak bardziej technicznego i przelotnego wymiaru. W Polsce ze względów finansowych, organizacyjnych, instytucjonalnych, czasowych, tematycznych czy politycznych³ stosunkowo

³ Szerzej na temat tych względów w: Czachowski, Słomska-Nowak 2011: 8; Wróblewski 2014.



Fot. 1. Wywiad z rzeźbiarzem W. Czerwińskim

Fot. Marek Gawęcki (Cyfrowe Archiwum im. Józefa Burszty CC-BY-SA 3.0 PL)

rzadko prowadzono długotrwałe badania stacjonarne. Opierano się raczej na sezonowych – jak je podówczas określano – „penetracjach” czy „lustracjach terenu” (MET/MZP-II-Kukier Ryszard), realizowanych zespołowo, co po części wynikało z obciążeń powodowanych obowiązkami służbowymi oraz warunkami klimatycznymi (por. Znamierowska-Prüfferowa 1932: 10 i 1959: 23). Podejście to na długi czas stało się podstawowym modelem uprawiania etnografii w Polsce po 1945 r. Ze względu na ograniczoną dostępność i tak nielicznych wtedy i drogich w utrzymaniu aparatów fotograficznych, magnetofonów czy mających się dopiero pojawić dyktafonów posilkowano się przede wszystkim odręcznymi notatkami. Wraz z koniecznością posługiwania się rozbudowanymi kwestionariuszami determinowało to sposób postępowania badawczego, sprowadzającego się przede wszystkim do lakonicznej rejestracji występowania

określonego zjawiska bądź faktu. Wychwycenie i utrwalenie informacji zależało zatem od umiejętności badacza, biegłości notowania oraz pamięci. W tych warunkach wiadomości o kontekście rozmowy oraz relacjonowanie cudzych wypowiedzi przybierały przeważnie postać mowy zależnej. W oficjalnym dyskursie rozmówcom rzadko kiedy poświęcano uwagę, jeśli o nich wspomiano, to zazwyczaj ogólnie – „rozpytywać się o nie wieśniaków sędziwych” (Moszyński 1925: 29) albo generalizując na temat zbiorowości:

zebrano materiał od przeszło 200 wieśniaków, przeważnie starców. Na Białorusi pytano Białorusinów, na obszarach małoruskich i mieszanych małorusko-polskich wyłącznie Małorusinów (Ukraińców). (Moszyński, Klimaszewska 1932, karta „Przedmowa”: 3)

Rzadko kiedy powoływano się z imiennym wskazaniem na informacje od nich zaczerpnięte, jeśli wyrażano zainteresowanie losem rozmówców, to zazwyczaj na łamach korespondencji (np. prowadzona przez Kazimierę Zawistowicz-Adamską wymiana listów z zaborowianami trwała niemal do jej śmierci; MAE/KZA 81) bądź innych dokumentów nie przeznaczonych do druku. Zainteresowanie badanymi osobami miało marginalny charakter, poświęcano im uwagę o tyle, o ile pozwalało to na potwierdzenie występowania danego zjawiska przy określeniu jego zasięgu, tego, czy był on „krawędziowy”, „przerywany” bądź „dwuskrzydłowy” (Moszyński, Klimaszewska 1932). Ewentualne wzmianki na temat ludzi spotkanych w terenie przybierały zatem postać spisów informatorów zamieszczanych na końcu prac lub wyrazów wdzięczności dla tych

których spotykamy na wsi, a których nazwisk niepodobna wymienić, za ich gościnność, ofiarność i poświęcane nam wielu godzin czasu na długie i męczące wywiady, za zaufanie, jakim nas darzą opowiadając o swoim życiu i pokazując wnętrza swych domostw. (Znamierowska-Prüfferowa 1959: 27)

Wreszcie, informacyjny charakter badań polegających częstokroć na krótkotrwałej obecności w danym miejscu rzadko kiedy sprzyjał zażyłości czy nawiązywaniu długotrwałych relacji, co skutkowało okazjonalnym zainteresowaniem biografiami rozmówców, a także szerszym kontekstem towarzyszącym wywiadam. Kwestie te budziły wiele dyskusji w środowisku samych badaczy. W dobie formowania, a później krzepnięcia paradygmatu etnograficznych badań terenowych lat 50. XX w. kłopotliwym było nawet określenie trybu i notacji danych. Do form narracyjnych czy obszerniejszych opisów odnoszono się jak do „gadatliwych wywiadów” czy „niepotrzebnego balastu”, w ich miejsce wskazywano raczej większą przydatność notatek syntetycznych opracowywanych według kolejności pytań z kwestionariusza. Zapis ten preferowano, ponieważ zawierał dające się łatwo zestawiać odpowiedzi (Gajkova 1954). Celem, jaki sobie podówczas stawiano, było bowiem uzyskanie obiektywnego obrazu wsi, co wymagało – przynajmniej deklaratywnego – oddzielenia od subiektywnych opinii informatorów. Wydaje się, że to podejście mogło mieć wpływ na instru-

mentalizację ich roli w badaniach. Przejście od opisu czynionego przez jednego autora materiałów na rzecz zbioru danych dostarczanego przez wielu badaczy, zawierającego przy tym wycinkowe wzmianki o informatorach, przekładało się na postępującą anonimizację rozmówców. Wiedzę na ich temat czerpano już nie z obszernych opisów, lecz z tabel, metryk i rubryk, na które zostali rozpisani. Ów skonwencjonalizowany sposób przedstawiania polegał przede wszystkim na esencjalizacji i enumeracji (Appadurai 2005: 170). Rozmówców – czy raczej wyimkowe i schematyczne parametry powiązane z nimi – zrównano z danymi na temat sierpów, chomąt czy bron. Sprowadzenie ich do postaci dającego się dowolnie zestawiać i porównywać rejestru pozwoliło wkomponować informacje o respondentach do większego systemu porządkowania wiedzy, jakim jest archiwum. Dopomogło to w „pozbyciu się ciężaru osoby” (Agamben 2010: 63), a zatem zatarciu cech dystynktywnych, charakterologicznych i osobniczych pozwalających na wyróżnienie i określenie tożsamości. Ograniczając związek z danymi, których źródło stanowili, doprowadzono nie tylko do swoistego zatarcia śladów tego związku, lecz również do programowej redukcji ich podmiotowości. Koherentny obraz konkretnych osób zastąpiły parametry i wskaźniki wyodrębniane na podstawie utylitarnych kryteriów (por. Sekula 2010; Zielinski 2010).

Instrukcje i wytyczne

Zanim zostanie omówiona treść wybranych indeksów, wypada poświęcić nieco uwagi zaleceniom co do poprawności ich sporządzania. I tak, w pełniącej rolę podręcznika akademickiego *Metodyce etnograficznych badań terenowych* Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej znaleźć można wskazanie co do konieczności zaopatrywania wywiadu w „metrykę”, „charakterystykę informatora” oraz informację o „okolicznościach prowadzenia wywiadu”. Pierwsza z wymienionych miała zawierać następujące wskazania: nazwę miejscowości, imię i nazwisko informatora, wiek z datą i miejscem urodzenia, zawód i wykształcenie, nazwisko osoby sporządzającej notatkę, datę przeprowadzenia wywiadu, zakres tematyczny materiału (nagłówek). Uszczegółowieniem powyższych „danych” miały być informacje pozyskiwane w trakcie obserwacji prowadzonej nieustannie podczas wywiadu, a zawierane właśnie w charakterystyce. Jak pisze Kopczyńska-Jaworska, składają się na nią: „obserwacje dotyczące stosunków rodzinnych informatora, jego stopy życiowej, ogólnego wyglądu domu czy obejścia oraz uzyskane przez badacza w trakcie prowadzenia wywiadu dane personalne informatora, które ułatwiają właściwą ocenę uzyskanych wiadomości i odzwierciedlają zarazem postawę społeczną informatora” (Kopczyńska-Jaworska 1971: 73).

Należy podkreślić znaczenie powyższych wytycznych, które, po pierwsze, przydają pracującym w terenie etnografom prawo natychmiastowej (czynionej jeszcze przed transkrypcją) weryfikacji pozyskiwanych materiałów poprzez

ocenę wiarygodności i przydatności osoby udzielającej informacji. Ten szczególny nacisk kładziony na ocenę danego rozmówcy wynikał z założeń opisanego paradygmatu tworzenia i krytyki źródeł, obligujących badacza do wykluczenia „zniekształceń spowodowanych przez badanego osobnika”, co z kolei miało zapewnić „maksymalną wiarygodność” (Biały, Żarnecka-Biały 1963: 12). Było to tym bardziej istotne, że „przy posługiwaniu się metodą wywiadu, między badaczem a przedmiotem badań pośredniczy informator; on to niejako zastępował badacza, spostrzegając w miejscu i czasie, w których badacz nie mógł być obecny” (Biały, Żarnecka-Biały 1963: 17-18). Pośredniczenie owo, w postaci „relacji składanej badaczowi przez informatora”, polegało na postrzeżeniowym procesie poznawczym i jako takie miało narażać tworzony obraz faktów na zniekształcenia, gdy spostrzeżenia te były „źle dokonane, źle przechowane w pamięci, a następnie źle odtworzone” (Biały, Żarnecka-Biały 1963: 17). Należało zatem doprowadzić do zredukowania barier w kontakcie etnografa z badanym faktem. Rozmówca stanowił natomiast mniej lub bardziej doskonały środek do tego celu i – jako narzędzie, które należało umiejętnie wybrać – powinien być w najwyższym stopniu przeźroczysty.

Po drugie, „postawa społeczna informatora” oznaczała nastawienie względem świata otaczającego rozmówcę, zainteresowanie nim lub jego brak. Owa skłonność aktywnego partycypowania mogła się odnosić choćby do uznawania sensowności prowadzonych badań, a zatem przyzwolenia na ich bieg. Ze względu na tematykę poruszaną w trakcie badań mogła ona także – pośrednio – dotyczyć wątków o charakterze politycznym⁴, w tym stosunku do ustroju, kierunku

⁴ Bronisława Kopczyńska-Jaworska, komentując pierwotną wersję niniejszego tekstu, podczas dyskusji konferencyjnej dnia 23.04.2010 r., zwracała uwagę (wypowiedź autoryzowana): „To jest problem, zestawienie tekstów z podręcznika i wytycznych Atlasu. Otóż to, co było napisane w Atlasie, usłyszałam po raz pierwszy. Świadczy to o mojej ignorancji, ale Atlasem zbytnio się nie interesowałam. Wobec tego nie wiedziałam, że w Atlasie była taka zapowiedź możliwego wykorzystania wyników badań etnograficznych i co ją spowodowało. (Być może chęć wzbudzenia żyćliwości dla prowadzonych prac, podkreślenia możliwości ich praktycznego zastosowania, co mogło prowadzić do otrzymania większych środków na badania). Natomiast muszę przyznać, że użyte – w cytowanym tekście sformułowanie – zalecanie zbierania wiadomości, które pomogą w poznaniu »postawy społecznej informatora«, **było sformułowane niefortunny** i mogło sugerować, że chodzi o ustalenie stosunku informatora do politycznej rzeczywistości, co w warunkach ówczesnych mogłoby go narazić na przykre następstwa. Byłaby to nieostrożność ogromna pytać o stosunek do rzeczywistości, do ustroju... Nie to mieliśmy na myśli... Chodziło nam o »status« społeczny i gospodarczy informatora, o jego pozycję w społeczności badanej! Zwłaszcza, że pracowaliśmy pod kierunkiem osoby starszej i tak doświadczonej w badaniach jak prof. Zawistowicz-Adamska, dla której to miejsce w społeczności było bardzo istotne. Nie mieliśmy nigdy zamiaru badania stosunku informatora do politycznych spraw, również z tego względu, że zdawaliśmy sobie dobrze sprawę, że notując tego rodzaju informacje, narażalibyśmy ludzi, z którymi rozmawiamy. To absolutnie nie mogło mieć miejsca. Z dużym zainteresowaniem wysłuchałam tych współczesnych uwag na te dawne zalecenia, dostrzegłam to niefortunne sformułowanie, dawniej niezauważone, co może wynikało z odcięcia się ówczesnego środowiska etnograficznego od problemów *stricto* politycznych. Przedmiotem badań była przede wszystkim tematyka, którą dzisiaj się określa

zachodzących zmian czy konkretnych działań podejmowanych przez władze. Nie jest bez znaczenia, że w okresie przymusowej kolektywizacji wsi zapoczątkowanej w Polsce w 1948 r. z ramienia Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego prowadzono badania o zasięgu ogólnopolskim mające stanowić podstawę szeregu monografii regionalnych oraz projektowanego Polskiego Atlasu Etnograficznego. Zamierzenia te do początku lat 50. były subwencjonowane bezpośrednio przez Prezydium Rady Ministrów, a od 1953 r., to jest po kasacji programu monografii, przez Polską Akademię Nauk. Co znamienne, w trakcie badań pilotażowych PAE dotyczących hodowli i rolnictwa w 1952 r. etnografowie mieli za zadanie badać „reprezentacyjne” dla danej grupy „gospodarstwa małorolne, średniorolne i kułackie” (Sprawozdanie 1954: 1266). Oprócz pozyskiwania informacji o technikach uprawy i hodowli, narzędziach czy urodzajności ziemi, dopytywano się o stan i tytuły prawne posiadania, stosunek do ziemi i dobytku przed i po uwłaszczeniu. Zainteresowaniem badaczy cieszyła się także struktura społeczna wsi rozpatrywana przez wzgląd na:

Ilość i wielkość gospodarstw wedle ilości posiadanych hektarów. Podać nazwy i kryteria danych gospodarstw w zależności od a) ilości ziemi uprawnej, jej jakości, poziomu gospodarki i wydajności; b) od obfitości i jakości inwentarza; c) od ilości stałych i czasowych najmitów, członków dalszej rodziny itp. W szczególności zwrócić uwagę na ilość i jakość posiadanych narzędzi pracy, na zyski osiągane przez ich wynajmowanie oraz na zyski, płynące z wynajmu zwierząt pociągowych. Uwzględnić prestiż i stanowisko we wsi w zależności od sytuacji gospodarczej danej jednostki (opracować możliwie krótko, ale ściśle, w czym się ten prestiż przejawia i na czym to stanowisko polega). (Sprawozdanie 1954: 1261)

Uwikłanie, zarówno etnografa, jak i jego rozmówców, w polityczne oceny bieżących spraw uwidacznia także relacja Bożeny Stelmachowskiej z Ziemi Odzyskanych:

stwierdziłam wszędzie, że ludność polska ośrodków wiejskich ma pozytywne ustosunkowanie do rzeczywistości współczesnej, że na każdym odcinku życia dąży do postępu, że postęp ten rozumie, a co więcej odnosi się do niego w sposób emocjonalny. (...) Nowi osadnicy, rekrutujący się z różnych stron kraju, z Wielkopolski, Kaszub, z Małopolski wschodniej, zza Buga w najszerszym tego określenia ujęciu byli wszyscy zgodni w jednym: pragną gospodarować w swoim nowym regionie w sposób nowoczesny i doskonale rozumieją jak ten cel osiągnąć. Zapy-

jako antropologię gospodarczą, były to badania historii kultury materialnej, badania dotyczące tradycji i zmian gospodarczych. Rzadko były podejmowane badania dotyczące tożsamości czy problemów etnicznych, które również były objęte milczeniem politycznym. I wobec tego, takiego typu badań raczej nie należałoby prowadzić. No, był to na pewno pewien odruch samoobrony. Przez to, że etnografia nie wchodziła w tematykę bardzo zaangażowaną społecznie i politycznie, była... no, nie budziła zainteresowania czynników politycznych. I myśmny w takiej niszy społeczno-politycznej pracowali. Teraz słuchając uwag referenta zdałam sobie sprawę, że z dzisiejszej perspektywy patrząc na pewne uwagi (w tym przypadku jeszcze błędne sformułowanie), można wysnuć bardzo krytyczne wnioski”.

tywani o dawne narzędzia pracy odnosili się do drewnianego sprzętu z niechęcią i lekceważeniem. Już sam wyraz „socha” budził bardzo żywą, negatywną reakcję, jako symbol wsteczności. (...) Oglądałam pokazywane mi z dumą najnowsze pługi, brony, siewniki, słuchałam wesołego warkotu młockarni mechanicznych pędzonych prądem elektrycznym i słuchałam zwierzeń starych ludzi, którzy opowiadali mi o tym ile to długich zim spędzili z cepami na klepisku, aby zarobić ów jedenasty korzec żyta na chleb dla głodujących dzieci. (Stelmachowska 1953: 8)

Z dzisiejszej perspektywy trudno ocenić, na ile głosy tego rodzaju wynikały z rzeczywistego poparcia dla idei socjalistycznych, koniunkturalizmu bądź potrzeby asekuracji i konieczności kluczenia między wyznawanymi poglądami a panującą „poprawnością polityczną”. Jak bowiem w takim razie traktować jedno z powojennych założeń PEA mówiące o praktycznym wymiarze badań, które nie tylko mają „utrwalić ginące formy zjawisk kultury ludowej, ale będą podstawą dla planowania w dziedzinie budownictwa, rolnictwa, szkolnictwa i oświaty” (Ankieta nr 1–2 1948: II)? Było to tym ważniejsze, że „podejmując program oddziaływania etnograf musi przede wszystkim przeprowadzić analizę współczesności” (Stelmachowska 1946: 9), to zaś wiązano z odbudową i planowaniem rozwoju kraju. Być może taka nowomowa była wymogiem pozwalającym sprawnie funkcjonować etnografii poprzez uzasadnianie konieczności prowadzenia właśnie tak sprofilowanych badań. Niemniej wart zastanowienia jest ów dyskretny mariaż z władzą. Należy podkreślić, że uroszczenie do użyteczności „służby społecznej” stale towarzyszyło tej dyscyplinie w poprzednim ustroju politycznym, czego przykładem mogą być liczne głosy wyrażone na kartach *Funkcji społecznych etnologii* (Jasiewicz 1979).

Co znamienne, autorka przywołanego skryptu systematyzuje rozwiązania wypracowane na drodze powojennej praktyki terenowej rozmaitych ośrodków badawczych z obszaru całego kraju. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, iż do czasu publikacji *Metodyki* nie istniała w polskim piśmiennictwie metodologicznym zwarta regulacja dotycząca indeksów etnograficznych. Kopczyńska-Jaworska, kierując się wzrastającym zapotrzebowaniem ze strony dydaktyki akademickiej, skodyfikowała dostępną podówczas wiedzę. Składały się na nią głównie źródła takie jak: 1) instrukcje badawcze zawarte w kwestionariuszach, 2) druki ulotne w postaci maszynopisów zawierających regulaminy czy wskazówki na temat postępowania w terenie, sama 3) praktyka badawcza oraz 4) bezpośredni przekaz umiejętności w postaci wywiadów pokazowych⁵ (Kutrzeba-Pojnarowa

⁵ „Grupę szkoleniową podzieloną na zespoły instruktor zapozna z techniką pracy terenowej, mianowicie objaśni studentów jak powinien zachowywać się badacz na wsi, jakich ma dobierać informatorów i w jaki sposób przeprowadzać z nimi wywiad i prowadzić zapiski. Instruktor również zapozna studentów jak się opracowuje kwestionariusz i jak się go wypełnia. (...) Instruktorzy podzielą grupę szkoleniową na zespoły, przydzielą im opiekunów, rozdadzą tematy samodzielnych prac terenowych i wprowadzą studentów do podstawowych technik pracy terenowej. Opiekunowie zespołów pomogą studentom opracować kwestionariusze, przepracują z nimi tematykę przydzieloną i przygotowują ich do samodzielnego poruszania się i pracy w terenie” (Instrukcja 1954: 6–7, 12).

1955: 227, 231), przeprowadzanych na przykład w ramach rokrocznie organizowanych Międzyuczelnianych Obozów Etnograficznych (1952-1985).

Do ustabilizowania się kształtu oraz zawartości charakterystyk informatora w znacznej mierze przyczyniła się Kazimiera Zawistowicz-Adamska. Powierzono jej zadanie sporządzenia projektu instrukcji dla badania ogólnej charakterystyki wsi oraz rzeczonych charakterystyk informatorów, które później jako części „A” i „B” weszły w skład kwestionariuszy publikowanych w ramach Polskiego Atlasu Etnograficznego, a tym samym były kolportowane pośród wszystkich ówczesnych członków środowiska etnograficznego. Nie wiadomo, jaki projekt ostatecznie przedłożyła komitetowi redakcyjnemu Zawistowicz-Adamska, można jednak przypuszczać, iż był on bliski jej postulatowi traktowania rozmówców wyłożonym na kartach *Spółeczności wiejskiej* (Zawistowicz-Adamska 1948: 127-138). Nie zmienia to faktu, iż sformułowany szablon ma raczej schematyczny układ i takie też generalnie są jego realizacje terenowe. Dla uzyskanego efektu znaczącym może być również, iż konsultantem tej właśnie części instrukcji pomieszczonych w kwestionariuszach był Kazimierz Moszyński (Judenko 1953a: 4), którego oficjalne stanowisko w tym względzie było niezwykle formalne i techniczne. Co więcej, w kwestionariuszach można znaleźć wzmiankę o przygotowaniu instrukcji sporządzania obu charakterystyk w opracowaniu Komitetu Redakcyjnego PAE „na podstawie projektu” dostarczonego przez Zawistowicz-Adamską (Kwestionariusz I 1953: 1), a zatem efekt końcowy był raczej wynikiem konsensusu bądź został podyktowany praktycznością woli grupowej, aniżeli stanowił konsekwentną realizacją wizji jednego autora. Czego dotyczyły zmiany – nie wiadomo.

We wspomnianych kwestionariuszach ustalono schemat opisu informatorów według następujących punktów:

1. Nazwisko i imię informatora.
2. Miejsce i data urodzenia.
3. Od jakiego czasu przebywa w tej wsi.
4. Gdzie przebywał przez dłuższy czas poza wsią, w której się urodził lub w której obecnie mieszka. Gdzie mieszkał w 1939 roku.
5. Wykształcenie.
6. Czy poza rolnictwem oddaje się jakiejś pracy zawodowej; ewentualnie podać umiejętności specjalne.
7. Główna podstawa utrzymania, poboczne źródła dochodu.
8. Czy chętnie, sumiennie i inteligentnie udzielał odpowiedzi (Kwestionariusz II 1954: 17).

Zawartość i układ charakterystyki informatora podawane w większości wywiadów terenowych ustabilizowały się właśnie za przyczyną kwestionariuszy publikowanych na potrzeby atlasu etnograficznego. Stanowiły one punkt odniesienia przy formułowaniu własnych kwestionariuszy problemowych⁶, jed-

⁶ Tematyczny i problemowy przegląd kwestionariuszy z krótkim rysem historycznym w: Kamocki 1953.

nocześnie dostarczając gotowych rozwiązań co do stałych części, które winny znaleźć się w każdym kwestionariuszu. Dodatkowo, dopóki nie opracowano publikacji z zakresu metodyki badań terenowych, kwestionariusze atlasowe pełniły rolę pomocy dydaktycznej podczas MOE (Kutrzeba-Pojnarowa 1955: 232), zarówno ze względu na zbieżność poruszanej problematyki badawczej, jak też szereg szczegółowych rad dotyczących postępowania w terenie czy prowadzenia wywiadów (wskazówki te umieszczano w kilkunastostronicowym wstępie). Co ważne, akurat w trakcie pierwszych MOE kształciła się większość późniejszej, powojennej kadry uniwersyteckiej z zakresu etnografii. Dodatkowo funkcję instruktorów pełnili przedstawiciele katedr etnografii z Warszawy, Krakowa, Poznania (później także z Wrocławia i Łodzi). Część z tych osób brała udział zarówno w samych badaniach atlasowych, jak i w posiedzeniach Komitetu Redakcyjnego PAE. Ciało to walenie przyczyniło się do ujednoczenia procedury sporządzania notatek i materiałów terenowych. Uznano, że powszechnie obowiązującym powinien być format kart archiwalnych, co miało ułatwić korzystanie z materiałów (Judenko 1953b: 10). Dało to podstawę do ujednoczenia w skali całego kraju rozwiązań formalnych związanych z archiwistyką etnograficzną i sposobem rejestracji źródeł.

Wracając do treści „charakterystyki”, miała ona również zawierać informacje o pochodzeniu rodziny, jej losach i koligacjach; określać położenie socjalne i majątkowe, źródła utrzymania oraz zarobki dodatkowe; oceniać ogólny poziom inteligencji, uwzględniając: wykształcenie, odbyte kursy, odczytanie, dostęp do radia i telewizji. Ponadto, odnosząc się do udziału indagowanego w życiu społecznym wsi, etnograf nie może zapomnieć o nakreśleniu stosunku informatora „do zachodzących przemian”, powinno się również uwzględnić publiczną opinię o informatorze i jego rodzinie (Kopczyńska-Jaworska 1971: 74). Trzecia z notatek, będąca uzupełnieniem poprzednich, a odnosząca się do okoliczności wywiadu, miałyby zawierać informację o sposobie nawiązania rozmowy i warunkach, w jakich była ona prowadzona. Co ważniejsze, jej stały a niezbędny element stanowiły uwagi dotyczące stosunku informatora do prowadzonej indagacji. Wobec tego należało określić, jak chętnie udzielał on informacji, czy rzeczowo odpowiadał, czy stawiał opór, a jeżeli tak, to co mogło nim powodować i przy jakich pytaniach.

Praktyka sporządzania takich notatek, w świetle materiałów archiwalnych, okazuje się procedurą optymalizowaną przez samych badaczy, którzy wskazywane przez Kopczyńską-Jaworską kategorie analityczne sprowadzali najczęściej do jednego zapisu, pozostawiając przy tym szkieletową metrykę na każdej stronie. Wobec tego już bez zbędnego ich wyróżniania będzie się tutaj mówić o indeksach etnograficznych, mając w pamięci szczególną uwagę względem tych części, które zakładają prawo, a zarazem obowiązek opisu napotykanego przez etnografa osoby. Prawo to bowiem implikuje ocenę drugiego człowieka podług doraźnych, interesownych i z gruntu subiektywnych kategorii. Warto podkreślić, że ocena ta była czyniona w ramach, i na mocy, autorytetu nauki. Mimochodem tę kwestię naświetliła Jadwiga Klimaszewska, pisząc we

wstępnym instruktarzu do jednego z kwestionariuszy przeznaczonych zarówno dla laików, jak i profesjonalnych etnografów, iż dane tego typu powinna zawierać „każda notatka, żeby miała wartość naukową” (Klimaszewska 1971: 3). W stwierdzeniu tym ujawnia się obecność obowiązującego ówczesnie pozytywistycznego paradygmatu nauki. Tym samym powojenna etnografia stanowiła kontynuację XIX-wiecznego ludoznawstwa, toteż oczekiwano, że w swej metodologii będzie ona naśladować standardy typowe dla przyrodoznawstwa. Jak wskazuje Jerzy Damrosz, powojenny proces homogenizacji podstaw nauk wokół idei marksistowskich w przypadku etnografii doprowadził do skanalizowania poruszanej przez nią tematyki przede wszystkim do „ludowości” (Damrosz 1996: 30–38).

Indeksy etnograficzne

Jak wiadomo, prowadzenie poszukiwań etnograficznych wiąże się częstokroć z dużym wysiłkiem ze strony samego badacza. Obecność w obcym miejscu, presja czasu, jak również konieczność wywiązania się z zawodowych zobowiązań stanowią charakterystyczną cechę tego rodzaju pracy, która nie może się powieść bez pozyskania współpracy rozmówców. W tym celu wykorzystuje się najczęściej autorytet związany z instytucją, jaką jest uniwersytet, lub sam fakt prowadzenia działalności naukowej. One to, jako uwierzytelnienie, wraz z umiejętnościami komunikacji interpersonalnej stanowią zaczątek, dzięki któremu staje się możliwy wywiad wykorzystujący kapitał społeczny, jakim jest zaufanie. Może świadczyć o tym następująca relacja: „Informator początkowo niechętny, jednak po kilku rozmowach znacznie zmienił się na korzyść. Nie szczędził też później trudu i wysiłku, aby dokładnie odpowiedzieć na pytania, starając się je praktycznie zobrazować” (PAN 478/452). Gdy interlokutor zaufa, staje się nie tylko pomocny i uczynny, ale – jak relacjonuje etnograf – „wykazuje zrozumienie dla pracy badacza” (PAN 478/450). Jeśli dostatecznie mocno zinternalizuje przydaną mu rolę, po odbytej rozmowie badacz zapisze skrętnie: „misję swą spełniał bardzo poważnie” (UJ 7856/65).

Nie zawsze jednak rozmówcy byli tak spolegliwi, jak by sobie tego życzyli etnografowie, którzy często spotykali się z niechęcią lub otwartą wrogością i jako obcy byli traktowani podejrzliwie. Wszak nie wiadomo było, kogo tak naprawdę reprezentują. Lustrowanie wsi bądź poszczególnych zagród na równi z czynnością spisywania musiało budzić obawy, czy nie są to aby urzędnicy, czy komu nie grozi „domiar”. Ponadto badacze nachodzący ludność w okresie letnim mogli być postrzegani jako ktoś przeszkadzający podczas prac w polu, co spotykało się z zarzutami „zabierania czasu ludziom” (Gajkowska 1954: 1273). Trudności pracy tak relacjonowała Bożena Stelmachowska:

Niektórzy z nich objaśniają nas bardzo życzliwie i nie szczędzą długich godzin, aby odpowiedzieć na owych sakramentalnych 130 pytań, pozytywnie, czy nega-

tywnie, ale zawsze sumiennie. Są natomiast informatorzy, a może przede wszystkim informatorki widzące w zapytanych wsteczność, brak postępu, na który są nastawieni – wybuchają niekiedy niepoohamowaną złością, gdy mają odpowiedzieć jak np. pewna kułaczka w Krąpiewie na temat zacofanego sposobu gospodarowania. Wtenczas badacz jest w trudnym położeniu, gdy go gospodyni odsyła „do szkoły” aby się tam nauczył historii kultury. (Stelmachowska 1955: 5)

Wobec powyższego warto zadać sobie pytanie o status „niewinnych” procedur związanych z postępowaniem badawczym przybliżonych powyżej. Po zakończeniu wywiadu, w zależności od nabytego warsztatu i zaleceń kwestionariusza albo przyjętej metodologii, zwykle się w zapisie materiału umieszcza stosowne indeksy, względem których można żywić przeświadczenie, iż mają one status czysto informacyjny. Jednakże nakreślona sytuacja zdaje się przedstawiać zgoła inaczej przez wzgląd na rzeczywistą zawartość samych indeksów. Ich sporządzanie wiązało się z wykorzystywaniem uprzywilejowanej pozycji badacza. W notatkach zawierano oceny poszczególnych rozmówców, najczęściej bez ich wiedzy, zgody czy pełnej świadomości celu, jakiemu ma służyć zbieranie tych danych. Prowadziło to do wytworzenia asymetrycznej zależności: reprezentanci świata nauki obrazują i umiejscawiają przedmiot swojego badania, ów zaś nie czyni nic podobnego (Latour 2012: 229). Zarówno sam fakt sporządzania indeksu – wymaganie takiego prawa, jak też dostępność indeksów dla innych badaczy skłania do refleksji o dyskursywnym ograniczeniu możliwości partnerskiego traktowania rozmówców. Wyznaczono im bowiem określone i – jak się może wydawać – niezmiennie miejsce w procedurach etnograficznych. Ten rodzaj esencjalizującego przypisania poddawano już krytyce w łonie rodzimej antropologii. Jednakże dotyczyła ona poziomu reprezentacji – by tak rzec – zewnętrznej, czynionej na użytek czytelników zaznajamianych z końcowym efektem etnografii – publikacjami. Zbigniew Libera (1995) dekonstruował lud jako bohatera XIX-wiecznych monografii etnograficznych, a Marcin Brocki (2011) analizował sposoby prezentowania doświadczeń rozmówców i figuratywne wymiary ich obecności w nowszych tekstach antropologicznych. Nikt jednak nie przyglądał się wewnętrznej logice procedur etnograficznych, a zatem relacjom władzy i dominacji z właściwym im „aparatem racjonalizacji” (Tagg 2011: 44). Jej częścią są właśnie omawiane indeksy oraz sposoby posługiwania się nimi.

Mając w pamięci notatkę Michniewskiej, cytowaną we wstępie niniejszego artykułu, warto przywołać inną, podobną, dotyczącą sześćdziesięcioletniej Rozalii Miś: „informatorka jest chora, ma bardzo słaby wzrok i od dłuższego czasu nie wychodzi z domu. Informacji udzielała bardzo zwięzłych i jasnych, ale na ogół niechętnie, możliwe, że to z powodu choroby. Informowała o pożywieniu obrzędowym i postnym” (PAN 620/1405). Indeks ów można uznać za szczególnie bliski relacjom, które starają się oddać charakter personalny rozmówcy – to rodzaj mikrobiografii. Zapis, na przekór swemu zasadniczemu celowi, nosi znamiona historii życia, silny egzystencjalny ślad daleki od suchej rejestracji faktów i zmiennych. Każe on spojrzeć na wybrane indeksy, tak jakby z czasem stawa-

ły się one epitafiami – czymś ku upamiętnieniu mijającej albo też definitywnie i nieodwołalnie minionej obecności. Wracając do powyższej notatki, podkreśla się w niej z jednej strony jakąś słabość czy ułomność, prowokujące życzliwość i sympatię etnografa. Z drugiej nie sposób wymazać aspektu określającego przydatność danej osoby dla prowadzonych badań, za czym przemawia podkreślenie ołówkiem tematów, jakie poruszono w rozmowie, które tym samym będzie można znaleźć w zgromadzonym materiale. Uwaga nie skupia się ani na rozmówcy, ani na jego życiowych bolączkach, jest on raczej przeźroczystą figurą, środkiem do celu, kimś, kogo się „zdobywa”, a zatem można i bez żalu porzucić.

To uprzedmiotawiające podejście występowało niekiedy w skrajnej postaci, tak jak w poniższej relacji z 1964 r. dotyczącej rolnictwa, gdzie opis osoby (gospodarza i jego rodziny) prowadzony jest z zaiste kuriozalnej perspektywy: „Gospodarstwo: Józef Sikora, [nazwa wsi] Nr. 296. Wielkość gospodarstwa 2,20 ha, odległość od centrum wsi ok. 2 km. Inwentarz żywy: 2 krowy, 2 świnie, 7 kur”. I dalej, niemal jak skład inwentarza, członkowie rodziny: „wnuczka 10 lat – (przez cały tydzień sami z dziadkiem na gospodarstwie); córka Helena, 35 lat, robotnica budowlana w Witkowicach CSSR. Przyjeżdża raz na tydzień w piątek wieczór, wyjeżdża w niedzielę wieczór. Na roboty polne bierze bezpłatny urlop z pracy” (PAN 1150/1). Ani słowa o tym, co dzieje się z ojcem dziewczynki albo jak jej na imię i czy się uśmiecha? Wiadomo za to: dziadek, inwentarz, wnuczka i okazjonalnie córka – komplet. Ewidencję kolejnych członków rodziny rozpisuje się jeszcze dokładniej przez pryzmat wykonywanej pracy i majątności. W zasadzie nic w tym dziwnego, ponieważ sprofilowanie optyki opisu podporządkowano wytycznym i charakterowi kwestionariusza.

Warto poświęcić nieco uwagi konsekwencjom przydanego sobie przez etnografów prawa rozsądzania tego, kto kim jest po stosunkowo krótkotrwałym kontakcie, który ze zrozumiałych względów nie sprzyja nawiązaniu głębszych więzi. I tak, zasadnicza funkcja indeksów sprowadzała się do oceny przydatności rozmówcy. Co zrozumiałe, podczas rozmowy, częstokroć inicjowanej rozmyślnie przez samego badacza, relacje pomiędzy uczestniczącymi w niej stronami ujmowano nad wyraz technicznie. Niemniej zwraca tu uwagę dyskursywna przewaga etnografa nad badanymi, wynikająca z władzy opisywania. Nie idzie zatem o neutralność procesu deskrypcji, a raczej o jego tendencyjność i możliwość wystąpienia przeinaczeń prowadzących wprost do karykaturalności. Poddany badaniu rozmówca, na mocy klasyfikującego opisu (Coetzee 2009: 24–26; Tagg 2011: 49), zostaje zatem sprowadzony do rangi towaru, kogoś, kim można się posłużyć, używając do tego odpowiedniej instrukcji obsługi. Osoba zostaje zredukowana do wymiaru tekstowej reprezentacji (Sekula 2010: 162), zaś konkretne fizyczne ciało przekształcone w inskrypcję. Opis staje się przepisem. Dzięki czemu będą mogli sięgać do niego kolejni badacze. Zasadniczym przeznaczeniem indeksów, przy prowadzeniu wieloletnich badań na jednym obszarze, było bowiem wytypowanie osób, do których powinno się udać w pierwszej kolejności, mając przy tym pewność, iż uzyska się oczekiwane rezultaty bez straty czasu. Owo założenie zyskiwało o wiele większe znaczenie przez wzgląd

na cykliczność badań albo ewentualną potrzebę weryfikacji materiałów w bliżej nieokreślonym terminie.

O jednym z takich powrotów w teren świadczy indeks sporządzony zielonym atramentem przez Zofię Szrombę-Rysową we wrześniu 1954 r.: „Borosz Rozalia lat 80 Pochodzi z biednej rodziny komorniczej. Pracowała w licznych gospodarstwach górskich. Udzielała informacji ciekawych – pamięć ma b. dobrą i chętnie wspomina dawne czasy. Podaowała ona (do Opolą) łyżnik drewniany tzw. »leżnik« kupiony w Popielowie na jarmarku z 30-ści lat temu” (PAN 620/1398). Kilka lat później, tym samym charakterem pisma, naniesiono łatwo zauważalne poprawki, bo sporządzone niebieskim kolorem. I tak, widnieją w dokumencie następujące skreślenia i adnotacje: imię zamieniono na „Maria”; dalej, w tej samej linijce enigmatyczne: „Cmentarna” (choć nie ma tu pewności przez wzgląd na krój liter, jak również sens względem całości), a pod spodem „zmarła w 1957 r.” Przytoczony cytat uznaje się za symptomatyczny dla oddania indywidualnego charakteru rozmówcy, mógłby on z powodzeniem uchodzić za przyczynek pogłębionej historii życia albo biografii, stanowiąc znanie podejścia akcentującego partnerskie relacje między uczestnikami badania, uogólniając: podejścia personalistycznego (opozycyjnego względem instrumentalnego traktowania napotykanym ludzi). Indeks ów jest zarazem tak świadectwem, jak epitafium. I trzeba dodać – z czasem stanie się – epitafium podwójnym.

Nie sposób przy tym zanegować zasadniczego celu, jaki przyświecał sporządzaniu przywołanego indeksu, którym, jak warto przypomnieć, była użyteczność oraz zagwarantowanie operatywności przyszłych działań. W adnotacjach o tym właśnie charakterze można znaleźć fragmenty równie bezbarwne i oszczędne, jak następujące: „informator chętny, łatwy w pozyskaniu, niezbyt jednak szczegółowy w udzielaniu odpowiedzi” (PAN 478/445). Albo: „Informator gadatliwy, chętny lecz nie bardzo inteligentny” (PAN 478/453). Nie są to wcale notatki odosobnione, nieraz pod im podobnymi podpisali się uznani badacze, tak jak to miało miejsce w przypadku seminarium i letnich badań prowadzonych przez Kazimierza Moszyńskiego w 1931 r., poświęconych obrzędowości ludowej. Jadwiga Klimaszewska pisze: „pamięć nienadzwyczajna, umysł jeszcze ruchliwy, inteligencja mała” (UJ 7856/33). Utyskuje Seweryn Udziela: „informator dobry tylko mało sobie przypomina. Dużo trzeba z niego wyciągać” (UJ 7856/21A). Okazuje się, iż można mówić o drugim człowieku w kategorii kodu zero-jedynkowego, bez najmniejszych odcieni szarości, bez życiowych niuansów. Nadto nikogo też nie dziwi, a co gorsza, nie zastawania taki sposób wyrażania wspólny etnograficznemu żargonowi korzystającemu z metaforyki „tajnych służb” (np. „informator”, „wywiad”; Tokarska-Bakir 1995: 19, 21).

W świetle nie tyle zaprezentowanych materiałów, ile raczej tych zapomnianych, które zostały skrętnie upchane w szafach rozlicznych archiwów, pożądany „informator” to ktoś, kto jest rozmowny, chętny, dużo pamięta, wykazuje inteligencję i zainteresowanie; takiego tylko pragnie się spotkać, w innych zaś wypadkach pozostaje w odwodzie „prawo” etnografa do opuszczenia przegranej



Fot. 2. Dr Walerian Sobisiak podczas wywiadu z informatorką

Fot. Stanisław Kusza (Cyfrowe Archiwum im. Józefa Burszty CC-BY-SA 3.0 PL)

pozycji na froncie badań. W tym względzie zaleca Moszyński: „w razie nieudolności informującego (-cą) zmienić go (ją) jak najrychlej”⁷ (Moszyński b.d.w.: 2). Bez żalu, bez zobowiązań, historia niebyła – tak jakby spotkanie nigdy nie miało miejsca. Jak relacjonuje Seweryn Udziela, po części kierujący się powyższymi instrukcjami, „do [pytania] O. odpowiadała stara i chora kobieta, bardzo niechętnie, która przy O ucichła. Sołtys przeto zaprowadził mnie do innej urodzonej w Dobrem 4 km od Makowca (innych starszych nie było) i ta okazała się doskonałą

⁷ Co znamienne, w omawianym kwestionariuszu zamieszcza Moszyński następujące wskazanie: „po skończonej indagacji zanotować krótką charakterystykę informatora (-ki), uwzględniając jego pamięć i zachowanie się podczas indagacji” (Moszyński b.d.: 2). Kwestionariusz ten został przedrukowany w *Metodyce* jako jeden z przykładów formułowania narzędzia badawczego (Kopczyńska-Jaworska 1971: 132).

i chętną informatorką” (UJ 7856/43B). Prace badawcze można uznać za czynność ścisłego zarachowania, nie tylko pod względem wydobycia czy raczej „wyciągnięcia” pożądaných informacji, ale już na poprzedzającym samą obecność „tam”, nad wyraz instruktywnym poziomie. Oto bowiem Moszyński w innym jeszcze kwestionariuszu oblicza liczbę pytań względem czasu⁸, w dokumencie pisanym atramentem na spodzie kartki zaznacza drobno ołówkiem – robiąc przypis – że „przeciętna wypada po przeszło 2 minuty na każde pytanie” (Moszyński 1930: 1). Nie więcej. Kategorycznie wykląda wobec tego główną, niekwestionowaną wytyczną: „Absolutnie nie pozwalać odpowiadającemu na zbaczanie od danej kwestii i winien on odpowiadać tylko na pytanie” (Moszyński 1930: 1). W przeświadczeniu etnografa rozmówca zostaje zobligowany do udzielenia odpowiedzi już przez sam autorytet naukowca. Ów miękki przymus wywiązania się obiektu badania z samych jego założeń, naddanych z zewnątrz, spoza świata wsi, przekłada się na sposób traktowania drugiego człowieka. Etnograf nie jest ze swoim rozmówcą ani tym bardziej nie przeżywa ważnych dla niego zjawisk, kierując się właściwymi mu sposobami doświadczania świata. To raczej rodzaj precyzyjnej operacji wojskowej polegającej na błyskawicznym desancie, wykonaniu zadania i równie szybkim powrocie. Przy takiej (nieco przerysowanej) organizacji badań pozostaje niewielki margines swobody. Decyzje podejmuje się szybko i równie szybko ocenia człowieka. W tym względzie możliwe są tylko dwa rozsądzenia: dowartościowujące i deprecjonujące. W pierwszym przypadku za opisem stoi założenie, iż ci, którzy pomagają i są przydatni, to ludzie dobrzy, tych ocenia się pozytywnie. Pozostali stanowią przeszkodę, ponieważ błędna ocena albo skupienie na nich uwagi oznaczałyby stratę cennego czasu. Nie dość, że są nieużyteczni, to jeszcze stanowią zawadę.

Warto również zwrócić uwagę na wymiar emocjonalny czynionych ocen. I tak, możliwe jest wskazanie: „Kokot Piotr, gbur” (PAN 478/445) albo upodlające: „inteligencja mizerna” (UJ 7856/74), „obiekt b. marny” (UJ 7856/19A), „średniej orientacji” (UJ 7856/40), „tępy i roztargniony” (PAE S.21/22 P.34 p.IX), „średnio inteligentny (trochę głuchy)” (PAE S.18/19 P.34 p.XII). W innym miejscu z irytacją o rymarzu: „Informacji udzielał naogół niechętnie i obojętnie, nie potrafił też lub poprostu nie chciał opisać jakie rodzaje chomąt wykonywał, gdy pracował w swoim zawodzie. Jako informator ciężki do zdobycia” (PAN 478/449). Nie ma w indeksach wulgarnych epitetów, jednakże przywołane przykłady świadczą dobitnie o wartościującej dosadności używanych określeń, które za pośrednictwem pisemnego przekazu wydają się zmiękczać lub niwelować rozmiar rzeczywistych uczuć⁹, jakie mogą towarzyszyć pracy badawczej. Warto

⁸ Wylczenie Moszyńskiego pokazuje trud zadania dokumentacyjnego, jakiego podejmują się etnografowie. Przy założeniu, że na jedno z 226 pytań przypadają dwie minuty odpowiedzi, indagacja będzie trwała około siedem i pół godziny.

⁹ Doświadczenie pokazuje, że uwagi tego rodzaju nie oddają w pełni żywionych emocji, do których badacze mają prawo. Stanowią one wyraz afektu często poddany autocenzurze wynikającej ze swoiście rozumianej poprawności czy *decorum*. Sporządzanie indeksów może bowiem pełnić funkcję kompensacyjną i katarską, co pozwala w choćby minimalnym stopniu

pamiętać, że swoistą jednostką miary etnograficznej w tym względzie będzie eufemistyczna kategoria „dobry informator” i wszelkie odchylenia od niej. Co się zaś tyczy osoby etnografa i ocen przez niego czynionych, to można celować w treści, które ujawnia jakby mimochodem, na przekór sobie. Warto zatem czytać indeksy między wierszami, szukając zwierciadlanego odbicia badacza tam, gdzie – jak mogłoby się wydawać – nie powinno go być wcale. Właśnie pod tym względem staje się możliwe dostrzeżenie rozdźwięku w stosunku etnografów względem rozmówców. Co innego zdają się deklarować na kartach artykułów i książek, co innego pokazują materiały archiwalne niedostępne postronnym.

Wnioski

Zapisy konkretnych treści, ujęte indeksami, zdradzają silnie reifikujące podejście względem rozmówców, przez co poniekąd oddają one charakter, jaki zwykła przyjmować w tradycyjnej etnografii relacja między badaczem a badanym. Joanna Tokarska-Bakir, omawiając zależność między stylem opisu a charakterem etnograficznego spotkania, rekapitułuje: „styl to człowiek. Można pożyczać myśli, ale nie da się zawłaszczyć języka. Zawsze w końcu zdradzi on »miejsce« i rzeczywisty przebieg naszego spotkania z obcością” (Tokarska-Bakir 1995: 15).

Przez wzgląd na charakter, to jest pochodzenie i okres powstania przywoływanych materiałów, może się wydawać, iż jest to próba rozrachunku z rozliczonym już albo też od jakiegoś czasu martwym paradygmatem. Po pierwsze, zaprezentowana analiza nie stanowi chronologicznej rewizji modyfikacji rodzimego dyskursu etnograficznego. Jej celem było pokazanie „miejsc” zdradliwych, obnażających meandry praktyki terenowej i takie jej znaczenia, które chciałoby się zakryć, ponieważ z dzisiejszej perspektywy stanowią dowód niechlubnego dziedzictwa. Nie wypada jednak dociekać, czy jest to skutek amnezji, czy też znamię ocalającego wyparcia. Po drugie, zaprezentowany dobór materiałów miał na celu uniknięcie odwoływania się do indeksów opisujących jeszcze żyjących „informatorów”. Pomimo prowadzonych obecnie dyskusji dotyczących partnerskich sposobów traktowania rozmówców oraz dopuszczania ich czy uwzględniania ich głosu w trakcie pisania tekstów antropologicznych, wciąż można natrafić na indeksy sprokurowane podług dawnych wyznaczników przydatności. Upewnia o tym wgląd w powstałe po 1990 r. materiały terenowe rozmieszczone w rozmaitych ośrodkach etnograficznych, zarówno akademickich, jak i muzealnych, na terenie całej Polski.

Zasadniczym problemem związanym z indeksami etnograficznymi jest zaufanie, a raczej jego brak. W świetle indeksów etnograficznych – równie dobrze

niu odreagować czy zrzucić „kompost” przykrych doświadczeń albo wysłuchanych historii (Kość-Ryżko 2013: 18). Te „trudne” doświadczenia wymagają od badacza wypracowania szeregu technik i sposobów radzenia sobie z konfliktami wewnętrznymi, dysonansem czy niechęcią przed ujawnianiem emocji nie licujących z profesjonalnym wizerunkiem (Kuźma 2013: 77).

można by je nazwać inwentarzami antropologicznymi, uszczerbku (choćby potencjalnego) doznali rozmówcy badaczy, stali się bowiem bez swojej wiedzy i zgody przedmiotem reifikującego opisu i ocen. Osoby, z którymi rozmawiali etnografowie, na poziomie reprezentacji były sprowadzane do postaci mierzalnego „towaru”, ich wartość szacowano przede wszystkim pod względem przydatności dla sprawnej realizacji badań. Można w tym widzieć naruszenie niepisanych, społecznie warunkowanych i intuicyjnie rozumianych reguł międzyludzkiego współżycia. Owo naruszenie zachodziło najprawdopodobniej nie tylko na płaszczyźnie etnograficznej władzy tekstowej, ale musiało znajdować przełożenie na relacje zawiązywane w terenie. Trudno bowiem oddzielić działania i postawy od sposobu myślenia i konceptualizacji, gdy te są silnie zapośredniczone przez dyskurs profesjonalny konserwujący asymetrię między badaczem a badanym, między opisującym a opisywanym. Jakkolwiek nie pozbawieni sprawczości informatorzy mogli w ten czy inny sposób stawiać opór indagacjom, tak na poziomie deskrypcji pozostawali bezbronni, wszak poza nimi leżała decyzja, co ostatecznie zostanie odnotowane. Jeśli uwzględnić trwałość dokumentów, będące w ich dyspozycji widły nigdy nie mogły się stać ekwiwalentem pióra. Skala ich podatności na działanie dyskursu etnograficznego kryła się w braku równoważnych względem pisma narzędzi (Goody 2006: 185), jak również braku dostępu do samego dyskursu. Wykluczenie miało zatem wymiar podwójny.

Opisy zawarte w indeksach, jakkolwiek neutralne w brzmieniu czy stanowiące konsekwentną realizację programu zadanego w kwestionariuszu, poprzez nagromadzenie zyskały dodatkowe znaczenie, stając się nieraz szczególnego rodzaju kartoteką. Fakt ten wpływa na ważkość informacji w nich zawartych. Przypisanie określonych cech i właściwości w tym kontekście może nosić znamiona stygmatyzacji. Ponadto dokonana redukcja do kilku arbitralnie przyjętych parametrów jest nie tylko czynnością dehumanizującą, ale także pozbawieniem prawa do odmowy. Wyzucie objętych takim trybem opisu rozmówców z możliwości decydowania o jego treści stanowi znamie wyrządzonej krzywdy, godzi bowiem w wartość, jaką jest owo upragnione przez etnografów zaufanie (por. Pietrowiak 2013). Ponadto możliwość późniejszego dotarcia do tych materiałów stanowi swego rodzaju niedyskrecję względem rozmówców, ponieważ bez ich wiedzy i woli, a nade wszystko udziału i obecności, osoby trzecie mają sposobność nabrania o nich określonego przekonania. Wyrażone tam opinie są nie tylko uproszczeniem, lecz również mają moc esencjonalizującą.

Fragmentarycznie i szcątkowo zaprezentowano tu możliwe odczytanie materiałów archiwalnych. Ujęcie to celowo marginalizuje perspektywę samych badaczy, ograniczając ją przede wszystkim do wytworzonych przez nich reprezentacji kontaktu etnograficznego. Ma to na celu uniknięcie sytuacji, w której mogłoby dojść do przesłonięcia uwikłania etycznego badaczy powodowanego czynionymi przez nich zapisami. Wynika to ponadto ze „stronniczości” dostępnych dokumentów, tylko etnografowie pozostawili bowiem po sobie materiały świadczące o rzeczonych kontaktach. Nie dysponujemy wspomnieniami i refleksjami drugiej strony, niegdyś badani pozostają Baudrillardow-

ską milczącą większością. O wyborze takiego ujęcia i sposobu przedstawienia materiału zdecydowało pragnienie wyraźnego zaprezentowania treści samych indeksów. Materiały te bowiem istnieją niejako wbrew obowiązującym obecnie normom etycznym oraz paradygmatom naukowym, stanowiąc nie tylko świadectwo przeszłości, ale i wyzwanie rzucone współczesnym „niewinnym” antropologom, budującym pozytywne mniemanie o sobie choćby na podstawie bon motu refleksyjności czy „zwrotu etycznego”. Aleida Assmann (2013: 76–83) zwraca uwagę na społeczną rolę archiwum jako narzędzia pamięci, magazynującego dokumenty i ślady przeszłości pozostające w stanie nieustannej gotowości. Owo trwanie na przekór czasowi poźółkłych inskrypcji archiwalnych stawia wobec pytania o skalę i powody niepamięci profesjonalnej rodzimych etnologów. Rzecz jasna, gdy powstawały, hołdowano innym standardom postępowania z rozmówcami, inna też była poetyka pisania etnografii, jednakże milcząca obecność materiałów – znajdujących się na wyciągnięcie ręki – prowadzi do zastanowienia nie tylko nad przeszłymi praktykami, lecz również nad kulisami współczesnej „kuchni” badawczej. Badania z tego zakresu znajdują się dopiero w stadium rozwoju i jeśli są prowadzone, dotyczą „obcego” dziedzictwa (Duszeńko-Król 2014; Maj, Trebunia-Staszal 2013). Warto zatem zastanowić się nad wewnętrznym oporem oraz przeszkodami utrudniającymi podejmowanie podobnej tematyki względem dziedzictwa rodzimego.

Wobec powyższych uwag będą zrozumiałe opór, zastrzeżenia czy wręcz zdecydowane głosy sprzeciwu. Tym niemniej problematyka indeksów pokrótce zarysowana w tekście doprasza się dalszej, pogłębionej i wieloaspektowej analizy wynikającej ze złożoności omawianego zagadnienia. Tekst niniejszy jest zatem ledwie anonsem i pierwszą z cyklu kilku zaplanowanych publikacji. Warto przy tym pamiętać, że zasadniczym zadaniem, jakie sobie tutaj postawiono, było dobitne wyartykułowanie jednego, spośród wielu dostępnych, spojrzenia, które uniknęłoby tłumaczeń dotyczących tego, co ze strony rozmówców może spotkać samego etnografa. To osobny temat względem dyskursywnie uprawomocnionej praktyki indeksowania, klasyfikowania i oceniania rozmówców. Przyjętą perspektywę celowo zogniskowano na ukrytej logice procedur etnograficznych.

Literatura

I. Publikacje

- Agamben, G. (2010). *Nagość*. Przeł. K. Żaboklicki. Warszawa: W.A.B.
- Appadurai, A. (2005). *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. Przeł. Z. Pucek, Kraków: Universitas.
- Assmann, A. (2013). *Między historią a pamięcią. Antologia*. Przeł. M. Saryusz-Wolska. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Biały, Z., Żarnecka-Biały, E. (1963). Z zagadnień weryfikacji w terenowych badaniach etnograficznych. *Prace Etnograficzne*, 1: 9–82.
- Brocki, M. (2011). Sposoby artykulacji potocznych doświadczeń a porządek doświadczenia wymuszony praktyką etnograficzną. W: T. Rakowski, A. Malewska-Szałygin

- (red.), *Humanistyka i dominacja. Oddolne doświadczenia społeczne w perspektywie zewnętrznych rozpoznai* (s. 47–58). Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.
- Coetzee, J.M. (2009). *Białe piarstwo. O literackiej kulturze Afryki Południowej*. Przeł. D. Żukowski. Kraków: Znak.
- Czachowski, H., Słomska-Nowak, J. (2011). Przedmowa. *Materiały Muzeum Etnograficznego w Toruniu*, 2, 7–10.
- Damrosz, J. (1996). *Myśl teoretyczna w polskiej etnografii i etnologii w okresie powojennym (1945–1989)*. Warszawa–Siedlce: Wyższa Szkoła Rolniczo-Pedagogiczna.
- Duszerko-Król, E. (2014). *Kolekcja fotograficzna Institut fur Deutsche Ostarbeit, Krakau 1940–1945*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Foucault, M. (1998). *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Przeł. T. Komendant. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Foucault, M. (2010). *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja. Wykłady w Collège de France 1977–1978*. Przeł. M. Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gajkova, O. (1954). Sprawozdanie z konferencji w sprawie badań terenowych nad rolnictwem i hodowlą z dnia 9 i 10 maja 1953 r. w Poznaniu. *Lud*, 41(2), 1268–1280.
- Goody, J. (2006). *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*. Przeł. G. Godlewski. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Jasiewicz, Z. (2011). *Początki polskiej etnologii i antropologii kulturowej (Od końca XVIII wieku do roku 1918)*. Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga.
- Jasiewicz, Z. (red.). (1979). *Funkcje społeczne etnologii*. Poznań: PAN.
- Kamocki, J. (1953). *Przegląd kwestionariuszy etnograficznych wydanych w języku polskim*. Poznań: PTL.
- Kopczyńska-Jaworska, B. (1971). *Metodyka etnograficznych badań terenowych*. Warszawa: PWN.
- Kość-Ryżko, K. (2013). Etnolog w labiryncie znaczeń kulturowych. Psychologiczne wyzwania badań terenowych. W: I. Kuźma (red.), *Tematy trudne. Sytuacje badawcze* (s. 15–47). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kutrzeba-Pojnarowa, A. (1955). Międzyuczelniane obozy etnograficzne na Kurpiowszczyźnie Uniwersyteckiego Studium Historii Kultury Materialnej w latach 1952–1954. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, 3(1), 224–236.
- Kuźma, I. (2013). Wprowadzenie do antropologicznych badań wśród bezdomnych kobiet. Charakterystyka relacji dialogicznej. W: I. Kuźma (red.), *Tematy trudne. Sytuacje badawcze* (s. 65–89). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Latour, B. (2012). Wizualizacja i poznanie: zrysowywanie rzeczy razem. Przeł. A. Derra, M. Frąckowski. *Avant*, 3, 207–257.
- Libera, Z. (1995). Lud ludoznawców. Kilka rysów do opisanai fizjognomii i postaci ludu naszego czyli etnograficzna wycieczka po XIX wieku. W: A. Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią* (s. 137–152). Poznań: Wydawnictwo Drawa.
- Maj, M., Trebunia-Staszal, S. (2013). Nazistowskie badania antropologiczne i ludoznawcze na Podhalu. Dokument i pamięć. *Konteksty*, 300(1), 122–140.
- Moszyński, K. (1925). W sprawie zbierania wiadomości, dotyczących ludowej kultury materjalnej w Polsce. *Polska Oświata Pozaszkolna*, 1, 28–36.
- Moszyński, K., Klimaszewska, J. (1932). *Atlas kultury ludowej w Polsce. Zeszyt I*. Kraków: Księgarnia Gebethnera i Wolffa.

- Pietrowiak, K. (2013). Kłamstwo, uczciwość, zaufanie. Problemy etyczne w badaniach na temat życia osób niewidomych. *Lud*, 97, 267–290.
- Posern-Zieliński, A. (1973). Kształtowanie się etnografii polskiej jako samodzielnej dyscypliny naukowej (do 1939 r.). W: M. Terlecka (red.), *Historia etnografii polskiej*. Wrocław: Ossolineum.
- Sekula, A. (2010). *Spoleczne użycia fotografii*. Przeł. K. Pijarski. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Sprawozdanie (1954). Sprawozdanie z badań terenowych Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w 1952 r. *Lud*, 41(2), 1259–1267.
- Stelmachowska, B. (1946). O styl i obyczaj rodzimy na Ziemiach Odzyskanych. *Przegląd Zachodni*, 2(1), 9–21.
- Stelmachowska, B. (1953). Na torach badawczych etnografii Pomorza. *Głos Uczelni*, 11(8), 8–9.
- Stelmachowska, B. (1955). Trudności badawcze etnografa w terenie. *Głos Uczelni*, 24(3), 5.
- Tagg, J. (2011). Maszyna archiwizacyjna – lub aparat fotograficzny i szafa kartotekowa. Przeł. K. Pijarski. W: K. Pijarski (red.), *Archiwum jako projekt – poetyka i polityka (foto archiwum)* (s. 42–55). Warszawa: Archeologia Fotografii.
- Tokarska-Bakir, J. (1995). Dalsze losy syna marnotrawnego. Projekt etnografii nieprzeżyczonej. *Konteksty*, 49(1), 13–22.
- Wróblewski, F. (2014). Pozanaukowe wyznaczniki zainteresowań badaniami regionalistycznymi. W: A.W. Brzezińska, J. Schmidt (red.), *Regiony i regionalizmy w Europie. Badania – kreacja – popularyzacja* (s. 45–61). Poznań: PTL.
- Zawistowicz-Adamska, K. (1948). *Spoleczność wiejska*. Łódź: Polski Instytut Służby Społecznej.
- Zielinski, S. (2010). *Archeologia mediów. O głębokim czasie technicznie zapośredniczonego słuchania i widzenia*. Przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Znamierowska-Prüfferowa, M. (1932). *Muzeum Etnograficzne U. S. B. w Wilnie i jego przyszłość*. Lwów-Wilno: Muzeum Etnograficzne U. S. B. w Wilnie.
- Znamierowska-Prüfferowa, M. (1948). *Ochrona zabytków kultury ludowej. Poradnik terenowy*. Toruń: Centralny Instytut Kultury.
- Znamierowska-Prüfferowa, M. (1959). *Rola Muzeum Etnograficznego i skansenu w Toruniu*. Toruń: Muzeum Etnograficzne.

II. Archiwalia i druki ulotne

- Ankieta nr 1-2 (1948). *Polski Atlas Etnograficzny. Ankieta Nr 1-2*. Lublin, archiwum IEiAK UJ, kwestionariusz nr 2.
- Instrukcja (1954). *Instrukcja organizacyjna, program i szczegółowy rozkład zajęć Międzyuczelnianego Obozu Etnograficznego Studium HKM na rok 1954*. Maszynopis, archiwum IEiAK UW, teczka MOE III/1954.
- Judenko, K. (1953a). Wyciąg z protokołu posiedzenia Komisji Etnograficznej. Kraków w dniach 27, 28.IV.1953 r. (s. 2–4). W: *Protokoły P.A.E. 1953–1955*. Niezinwentaryzowany maszynopis, archiwum IEiAK UŚ.
- Judenko, K. (1953b). Trzecie posiedzenie Komisji Etnograficznej w dn. 22.XI.br. godz. 10:30, pokój 115 (s. 10). W: *Protokoły P.A.E. 1953–1955*, niezinwentaryzowany maszynopis, archiwum IEiAK UŚ.
- Klimaszewska, J. (1971). *Folklor Torunia. Wprowadzenie i kwestionariusz*. Toruń, maszynopis, archiwum IEiAK UJ, kwestionariusz nr 262.

- Kwestionariusz I (1953). *Kwestionariusz z zakresu hodowli i rolnictwa, do badań terenowych w 1953 r. dla Polskiego Atlasu Etnograficznego*. B.m., archiwum własne autora.
- Kwestionariusz II (1953). *Kwestionariusz nr 2 z zakresu hodowli i rolnictwa do badań terenowych w 1954 r. dla celów Polskiego Atlasu Etnograficznego*. B.m., archiwum własne autora.
- Moszyński, K. (1930). *Kwestionariusz 1930*. Rękopis, archiwum IEiAK UJ, materiały terenowe nr 7856/136.
- Moszyński, K. (b.d.w.). *Kwestionariusz do kultury ludowej*. Maszynopis, archiwum IEiAK UJ, kwestionariusz nr 63.

SUMMARY

Ethnographic indexes in Polish anthropologists' fieldwork in the 20th century

The article presents the "archeology" of the process of shaping ethnographic research methodology in Poland. The author uses archival fieldwork materials gathered in the 20th century, created by employees of anthropological research institutions, which belonged to various universities, museums, academies of sciences and other research units. Among the extensive resources analyzed in this article there are materials from field research under the supervision of Kazimierz Moszyński (the first half of the 20th century), concerning Polish spiritual culture. Another set of resources is constituted by the Polish Ethnographic Atlas materials, a project initiated by Moszyński, but mostly continued by his follower – Józef Gajek (the second half of the 20th century).

The issues in question are situated at the intersection of three theoretical perspectives. They are: the post-Foucault's critical theory concerning the relationship of power and domination, media studies perspective, focusing on the mechanisms and tools of data administration, and, finally, the literacy theory emphasizing the relationship between communication modes as well as thinking styles and logic of social organization.

The ethnographic indexes featuring in the title of the article involve records, metrics and descriptions added to fieldnotes, surveys or conversations transcripts. The indexes contain detailed descriptions of people contacted by anthropologists. These descriptions primarily relate to the origin, education, health and wealth of the interviewees, but also include opinions about the interlocutors' intelligence and their usefulness for further research. This way of describing was strongly marked by convention, due to which the indexes could provide an array of profiled information about each interlocutor or the entire studied community. They have been used to create catalogs and files of "informants", which further intensified the process of depersonalization.

The author argues that this practice of anthropologists, remaining beyond their interlocutors' knowledge and consent, allowed for schematic and objectifying description of persons encountered in field. As a result, it can be argued that this procedure, with reference to discursive legitimization, possessed the character of symbolic power. More importantly, this kind of description transformed the interlocutors into subjects of evaluations and classifications, enabling an assessment of "informants" primarily in terms of their suitability for efficient acquisition of research data.

Key words: Michel Foucault, archive, fieldnotes, description, index

MARTA RAKOCZY

Uniwersytet Warszawski

Cztery zmysły na Trobriandach – ciało i zapis etnografa

Niniejszy artykuł wychodzi od rozważenia antropologii Bronisława Malinowskiego w kontekście tzw. zwrotu zmysłowego. Choć Malinowski – jak będę dowodzić – nie był teoretykiem zmysłów, to jednak świadomie uprawiał postulowaną później przez Paula Stollera „zmysłową” narrację antropologiczną, przekraczającą poetyką reguły współczesnego dyskursu naukowego. Głównym celem mojej pracy jest postawienie pytania przekraczającego refleksję nad klasyką antropologii. Pytanie to brzmi: czym są praktyki cielesne antropologa i jak mają się do nich rozmaite, zwłaszcza piśmienne, formy reprezentacji doświadczenia terenowego? Materiałem analizy będą monografie Malinowskiego, jego zapiski osobiste oraz notatki terenowe¹. Na ich podstawie chcę ukazać nie tylko specyfikę narracji Malinowskiego, ale także kulisy jego doświadczenia terenowego – praktyki cielesne związane z pracą terenową oraz specyfiką sensorium antropologa, a także różnorodne napięcia tkwiące w sposobie organizacji świadectwa zmysłowego: związane z określonymi praktykami kulturowymi, a także, między innymi, ze stosowanymi przez antropologów gatunkami piśmiennymi.

Druga połowa XX w. – jak wiadomo – zaowocowała, szczególnie w antropologii amerykańskiej, paradą pośpiesznie proklamowanych zwrotów, w tym semiotycznego, interpretatywnego, literackiego, refleksywnego, dialogicznego, etycznego i w końcu zmysłowego. Ich orędownicy retorycznie traktowali nie raz tradycję własnej dyscypliny, nie tyle opisując, ile konstruując „klasyczną” antropologię jako skażoną wszystkimi grzechami, z którymi rzesze współczesnych filozofów postanowiły się rozstać. Jednocześnie jednak stawiali postulaty prowadzące do rzeczywistych, mniej lub bardziej udanych, prób innego uprawiania badań oraz pisarstwa antropologicznego. Tak właśnie było w przypadku wymienionego już zwrotu zmysłowego, zainicjowanego przez takich badaczy jak David Howes, Paul Stoller i Sarah Pink.

¹ Tekst powstał dzięki stypendium KWERENDA Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, w ramach którego przeprowadziłam w 2012 r. badania archiwalne notatek Malinowskiego zdeponowanych w bibliotece London School of Economics and Political Science.

Zwrot ten stanowił kontynuację zwrotu refleksywnego, jego autorom chodziło bowiem nie tylko o próbę dotarcia do innych sposobów zmysłowego odczuwania i konstruowania świata, ale przede wszystkim – o refleksję nad nieuchronnie stronniczą, zaniedbującą pewne rejony doświadczenia organizacją zmysłową samego antropologa. Wszyscy trzej badacze definiowali jednak refleksywność antropologii w sposób dość umiarkowany. Oznaczało to, że antropologia, ich zdaniem, musiała podjąć krytyczną ocenę własnych uwarunkowań, lecz na niej nie poprzestać. Jej przeznaczeniem nie miał być metateoretyczny impas i krytykowane przez Howesa (2003: 22–26) odejście od badania kultur na rzecz badania tekstów, lecz rzetelna, długoletnia praca terenowa, o którą szczególnie mocno dopominał się Stoller (1989: 9). Autor *Sensuous Scholarship*, choć chętnie uprawiał erudycyjne wycieczki w stronę filozofii, krytykował zwrot tekstualistyczny, uosabiany przez autorów *Writing Culture*, za nadmierne teoretyzowanie i oderwanie od spraw, które mają bezpośrednie przełożenie na tak zwaną pracę w terenie. Niechętny narracji mówiącej o końcu narracji Stoller dopominał się o teorie, które nie będą fetyszami, ale konstruktywnymi narzędziami badania. „Inny”, jego zdaniem, nie był nigdy literacką konstrukcją, a zadaniem nowej antropologii – dalekiej od obiektywistycznych ambicji – miał być powrót do „rzeczywistych ludzi” i „rzeczywistych sytuacji” (Stoller 1989: 9). Warto pamiętać, że zwrot zmysłowy miał swoje antycypacje, spośród których chyba najdobitniejszą była Simmlowska *Socjologia zmysłów*. To właśnie jej autor podkreślał, że zmysły – jako byty nie fizjologiczne, lecz społeczne – nieuchronnie zapośredniczają nasze doświadczenie, a fakt ten wymaga systematycznej refleksji nad zmysłową konstytucją ludzi różnych epok i kultur, która uwolniłaby nas „od dogmatu, że znane nam ludzkie formy uspołecznienia są czymś oczywistym i bezdyskusyjnym, nie zdeterminowanym szczególnie przyczynami” (Simmel 2006: 193). Warto dodać, że Simmel był na tym polu pionierem. Mniej więcej w tym samym czasie antropolog Alfred Cort Haddon pisał, że różnice w zmysłowej konstytucji ludów „cywilizowanych” i „niecywilizowanych” są kwestią różnic związanych ze środowiskiem przyrodniczym oraz z indywidualną percepcją (Howes 2003: 10).

Jednym z pierwszych autorów rozwijających zmysłową etnografię był David Howes. Jak twierdził, wszelka hierarchia zmysłów oraz oparta na niej epistemologia ma charakter kulturowy. W ramach hierarchii stojącej u podstaw zachodniego, nowożytnego dyskursu naukowego słuch, a przede wszystkim wzrok są wyraźnie uprzywilejowane w stosunku do smaku, węchu i dotyku, traktowanych jako a-intelektualne, niemalże zwierzęce sposoby mediacji z otoczeniem, przypisywane w XIX i na początku wieku XX raczej „kulturom niższym” lub też „dzikim” (Howes 2003). Howes przypominał, że każda kultura posiada swoiste instrumenty wiedzy i doświadczenia, a ich podstawą nie musi być wcale wzrok. Przykładowo wśród badanych przez Stollera Songhay smak był ważnym środkiem ekspresji i negocjacji znaczeń kulturowych (Stoller 1989). Z kolei Sarah Pink proponowała, by w przeciwieństwie do Howesa, nie sugerować, że istnieją jakiegokolwiek doświadczenia ograniczone do jednego zmysłu,

wyraźnie odseparowanego od pozostałych. Tym, co łączyło wskazanych autorów, był postulat tworzenia zmysłowej etnografii, w której obserwacja uczestnicząca polegać będzie na cielesnym, wielozmysłowym uczestnictwie i w której poznanie etnograficzne oznaczać będzie przede wszystkim próbę codziennego praktykowania danej kultury (poprzez jedzenie, chodzenie, taniec etc.), a zatem pełnego i możliwie najbardziej „empatycznego” zanurzenia się w określonym kulturowo sensorium. W ujęciu Pink etnografia ta nie tylko polegała na „zmysłowym” procesie badania, miała być również „próbą” zmysłowego przedstawiania jego efektów poprzez inne media niż pismo oraz poprzez inne poetyki niż te związane z dyskursem naukowym. Pink (2009) daleka była od rezygnacji z pisma oraz gatunku monografii jako podstawowych dla dalszego trwania dyscypliny. Zachęcała jednak do eksperymentowania z innymi mediami i gatunkami, ponieważ pismo i gatunki *stricte* naukowego pisarstwa nie stanowiły, jej zdaniem, przekonującego środka ekspresji „wiedzy ucieleśnionej” zdobywanej podczas badań.

Z kolei Stoller proponował przekształcenie wzrokocentrycznej, obiektywistycznej i uniwersalizującej etnografii opisującej środowiska i kultury w zmysłowe, pełne smaku etnografie eksperymentujące z różnymi gatunkami tekstowymi i oparte na mocno skontekstualizowanych anegdotach dotyczących konkretnych ludzi nie będących reprezentantami uogólnionego „Innego”. Projekt zmysłowych etnografii napotykał różnorodne trudności, których przedstawienie nie jest zadaniem tego tekstu. Dla tego artykułu istotny jest fakt, że jedną z inspiracji Stollerowskiej etnografii był klasyk dyscypliny – Bronisław Malinowski. Stoller uznawał go za ważnego propagatora nasyconego zmysłowym konkretem pisarstwa antropologicznego (Stoller 1989: 8, 11). Zauważał też, że niezależnie od epistemologicznej ostrożności oraz inwazji refleksywnych i relatywizujących tendencji antropologia współczesna raczej pogłębiła uniwersalizujący, wzrokocentryczny, obiektywizujący i analityczny trend własnego dyskursu (Stoller 1989).

Sugerowana przez Stollera historia antropologii daleka była od prostego ewolucjonizmu sugerowanego niegdyś przez Clifforda Geertza (2003, 2005: 43), traktującego jej dzieje jako czas biegnący od uniwersalizującej wiedzy klasyków skażonej ideą „nagiego faktu” do wiedzy lokalnej i światłego anty-anty-relatywizmu rewolucjonistów. Stoller (1989: 136) problematyzował ten obraz, wskazując zarówno na stylistykę współczesnego dyskursu antropologicznego, jak i wymogi czasopism oraz recenzentów, którzy go współtworzą. Problemem tekstów antropologicznych – twierdził badacz – jest to, że są „płaskie, neutralne i »muliste«”. W przeciwieństwie do klasycznych monografii Malinowskiego i Raymonda Firtha oraz wbrew dawno już postawionym postulatом zwrotu literackiego nie rodzą się z rzeczywistego przemyślenia antropologa jako pisarza oraz odbiorcy jako czytelnika (Stoller 1989). Etnografowie, pomimo wyrażanej w dyskusjach metodologicznych świadomości, w znaczącej części pozostają cały czas – zauważał Stoller – w kręgu klasycznej metafizyki zachodniej związanej

z odróżnianiem zjawisk od istoty oraz dążeniem do wyłonienia jednej prawdy z wielości przeżytych w terenie doświadczeń.

Jego zdaniem historia antropologii była pełna napięć i często skrywanych przez propagatorów nowych zwrotów sprzeczności. Za faktem tym przemawiała większość współczesnych praktyk naukowych, stymulowanych choćby przez instrukcje wydawane przez American Anthropological Association, z których wynikało, że na przykład „dobry abstrakt” to „opisowe podsumowanie dłuższej pracy. Powinien rozpoczynać się od tematu głównego, wyraźnie wskazywać charakter i zakres danych, na których się opiera; kreślić istotę problemu lub zagadnienia, sformułować stosowne argumenty naukowe oraz ujawnić, jak jego treść odnosi się do istniejącej literatury. Może korzystać z cytatów, o ile są potrzebne” (Stoller 1989: 27).

Tak instytucjonalizowana antropologia, zdaniem badacza, była wynikiem nie tyle rozluźnienia jej rygorów formalnych związanych ze wszystkim, co przyjęto wiązać dość hasłowo z antropologią postmodernistyczną, ile, przeciwnie, ich zaostrożenia związanego z pogłębiającą się w wielu rejonach scjentyfikacją. „Etnograficzny dyskurs – prognozował Stoller – który, stosownie do funkcjonowania nauki jako takiej, »staje twarzą w twarz z rzeczywistym światem tylko w rzadkich chwilach« i który jest zazwyczaj tak pompatyczny, że staje się strawny tylko dla nielicznych specjalistów, do których jest skierowany, rychło odejdzie w zapomnienie” (1989: 32). Przyszłość należy do zmysłowego dyskursu, który zgodnie z kulinarną metaforą Stollera „będzie zachęcał do mieszania ze sobą składników świata”, tak by przekształcić się w „smakowitą prozę” (1989: 32).

Niezależnie od tego, czy prognozę tę oraz stojące za nią założenia uznamy za słuszne, trudno przeczyć, że odkrywanie niejednoznacznych napięć między obecną a dawną antropologią było odświeżające. Wystarczyło zajrzeć do fragmentów *Argonautów Zachodniego Pacyfiku*, by przekonać się, że zmysłowa poetyka tego tekstu daleka była od rygorystycznego rozróżnienia nauki i sztuki, wpisane go rzekomo w pozytywistyczny i obiektywistyczny paradygmat „ojców założycieli” i że z perspektywy jakiegokolwiek współczesnego czasopisma naukowego stanowiłaby ona duży kłopot. Etnograficzną relację o „poczynaniach krajowców” na Trobriandach nie tyle przerywały, co konstituowały następujące passusy:

Wschodni kraniec Nowej Gwinei jest regionem tropikalnym, gdzie nie odczuwa się zbyt ostro różnicy między suchą i deszczową porą roku. W rzeczywistości nie ma tam wyraźnie wyodrębniającej się pory suchej, kraj pokryty jest zawsze intensywną, błyszczącą zielenią, tworzącą ostry kontrast z błękitem morza. Szczyty gór spowite są niejednokrotnie mgłą, a białe chmury unoszą się nisko lub płyną ponad morzem, przełamując monotonię masywnych i ciężkich barw – błękitu i zieleni. Komuś, kto nie widział na własne oczy krajobrazu Mórz Południowych, trudno jest przekazać owe wrażenia zawsze uśmiechniętej i radosnej odświeżności, nęcącej czarem jasnych wybrzeży, zamkniętych ciemną dżunglą drzew i palm, a obramowanych białą pianą i błękitnym morzem, a ponad tym zбочa górskie wznoszące się rozległymi, sztywnymi fałdami ciemnej, to znów rozjaśnionej zieleni, w par-

tiach szczytowych osnute oparami parnych, tropikalnych mgieł” (Malinowski 2005: 50) [...]; „Opuszczając brązowe skały i ciemną dżunglę wysp Amphlett na pewien czas [...] płyniemy na północ w całkowicie odmienny świat płaskich wysp koralowych, a zarazem do rejonu etnograficznego, który odrębnością wielu swych zwyczajów i obyczajów różni się od reszty Papuo-Melanezji. Dotychczas płynęliśmy po przezroczystych, intensywnie niebieskich wodach, gdzie w płytszych miejscach przeświecające koralowe dno z całą różnorodnością koloru i form, z zachwycającą roślinnością i życiem ryb, było samo w sobie fascynującym widowiskiem. Płynęliśmy po morzu obramowanym całą wspaniałością tropikalnej dżungli, wulkaniczną i górską scenerią, z wartkimi potokami i wodospadami, z wilgotnymi mgłami snującymi się nad głęboko wcinającymi się dolinami. Z tym wszystkim żegnamy się wypływając na północ. Zarysy wysp Amphlett znikają wkrótce w lekkim oparze mgły tropikalnej i tylko pozostaje widoczna na horyzoncie smukła, wyniosła sylwetka Koyatabu – której wdzięczny kształt towarzyszyć nam będzie aż do miejsca, gdzie zaczyna się Laguna Kiriwina. (Malinowski 2005: 69)

Za wieloma stworzonymi przez Malinowskiego opisami wizualności Trobriandów stała swoista fenomenologia wzroku. Miały one nie tyle opowiadać o trwałych, niezmiennych cechach wizualnych terenu, lecz ewokować procesualność widzenia: czasową zmienność jego sposobów i perspektyw. Imitując werbalnie wzrokowe doświadczenie czytelnika wyobrażającego sobie docieranie do melanezyjskich wysepek, Malinowski pisał, że „w pierwszej chwili jest to ledwo widoczna, sinawa, zarysowująca się jak cień, sylwetka odległego pasma górskiego. W miarę zbliżania się do wzgórze, Normanby, najbliższej z trzech dużych wysp archipelagu d’Entrecasteaux, stają się wyraźniejsze i nabierają bardziej określonego i materialnego kształtu” (Malinowski 2005: 56). Pomijając symptomatyczne dla czytelnika współczesnych prac etnograficznych poczucie bezcelowości tego wyraźnie gawędziarskiego fragmentu (Po co pisać, że wraz ze zbliżaniem się do archipelagu widać go coraz wyraźniej?) – poczucie świadczące o zmianie wpisanej w etnografię poetyki i polityki tekstualnej na rzecz wskazywanej przez Stollera lakoniczności – jeszcze bardziej znaczące było tu samo potraktowanie wzroku. Domniemane oko czytelnika – wbrew temu, co twierdził o specyfice wzroku Simmel (2006) – nie było nakierowane na to, co „wspólne, „ogólne” i stanowiące niezmienną „istotę” danej rzeczy. Było raczej towarzyszem wizualnej percepcji jako nieuchronnie czasowej, dysponującej jedną z wielu możliwych perspektyw. A sama praktyka patrzenia polegała na czymś, co cechuje raczej spojrzenie malarza niż naukowca (zob. Czaja 2000: 385–397). Warto pamiętać, że za stworzonymi przez Malinowskiego opisami wizualności stało częstokroć cielesne doświadczenie rysowania. Oko, uwikłane w proces stopniowej, procesualnej kontemplacji, nie ujmowało całości obrazu, lecz przesuwano się po nim, quasi-gestywnie odtwarzając stopniowo jego kolejne elementy – „delikatna, cienka linia horyzontu urywa się, grubiej, jak gdyby narysowano ją tępym ołówkiem” (zob. Wright 2000: 135).

Wnikliwa lektura wprowadzenia do *Argonautów* przekonywała, że fragmenty te nie były ani rzeczą przypadku, ani upustem dla nie zawsze owocnych li-

terackich ambicji ich autora. Formułując kryteria wartościowej etnografii, Malinowski podkreślał, że jej reprezentant „po pierwsze, winien [...] pokazać, jakie wnosi nowe zdobycze metodologiczne; następnie winien posunąć badania na przód, poza pierwotne granice, i to pod względem zakresu i głębi; na koniec winien przedstawić swe wyniki w sposób dokładny, ale nie suchy [podkr. M.R.]” (Malinowski 2005: 5). Poetycka i zmysłowa forma dzieła antropologicznego nie była marginesem warsztatu etnografa, lecz jego integralną częścią. Właśnie dlatego Malinowski z uznaniem wypowiadał się o amatorskich tekstach etnograficznych wieloletnich rezydentów tubylczej rzeczywistości – tekstach „wykształconych kupców i plantatorów, lekarzy i urzędników” oraz „pewnej liczby inteligentnych i nie uprzedzonych misjonarzy, którym etnografia tak wiele zawdzięcza”, że „przewyższają one swą plastycznością i żywością większość opracowań ściśle naukowych” (Malinowski 2005: 30–31). Jak pisał później Harry S. Payne (1989: 439, cyt. za Kubica 2005: XXX), podsumowując „styl Malinowskiego”, twórca metody funkcjonalnej, „wyrzekając się neutralnego, empirycznego języka – używania słów, jak je kiedyś określił, »naciąganych i zapożyczonych« przyjął retorykę o szerszym zakresie, większej intensywności i bardziej zagadkowych elementach, niż przyzwyczailiśmy się spodziewać po socjologu i antropologu” (Payne 1981: 439 cyt. za: Kubica 2005: XXX). Retoryka ta nie była jednak, jak sugerował Payne, nienaukowa. Przeciwnie, była integralnie związana z właściwą dla monografii Malinowskiego koncepcją plastycznej i żywej nauki, przenikniętej – jak podkreślał w zapiskach osobistych – „myśleniem humanistycznym”, w którym „żywy człowiek, żywy język, pełne, pulsujące krwią, nabrzmiałe ciałem fakty stanowiłyby clou sytuacji” (Malinowski 1987: 613). Była to nauka, o której marzył też Stoller, gdy pisał o swoistych metodach reprezentacji polegających nie tyle na pisaniu o doświadczeniu, ile jego imitowaniu i ewokowaniu: metodach zaniedbanych w dzisiejszym piśarstwie antropologicznym.

Plastyczność i poetyckość zastosowanej w monografiach narracji była tym, co łączyło ściśle jego teksty naukowe z zapiskami osobistymi, w których opisy krajobrazu służyły tworzeniu tła dla opisów stanów wewnętrznych i wydarzeń dnia codziennego i które słusznie określane są przez Dariusza Czaję mianem „dziennika oka” (2000: 387). Malinowski był pod dużym wrażeniem wizualności Trobriandów: „Idę raz jeszcze naokoło; cudny, przekolorowy zachód. Rogea ciemną zielenią i granatem, obramowana w złoto. Potem mnóstwo różowego i fiołku. Sariba nad rozpaloną magentą [karmazynem]; fringe [frędzla] palm z różowymi pniami nad niezgłębionym modrym morzem. Podczas tego spaceru wypoczywam myślowo. Doznaję barw i kształtów jak muzyki, nie formułując ich ani przetwarzając” (Malinowski 1987: 483). Feeria górnołotnych metafor i epitetów wyraźnie kontrastowała z lakonicznością, potocznością i przyziemnością języka towarzyszących mu zapisków na temat codziennego funkcjonowania oraz pracy w terenie: „Wstaję o siódmej. Chłodny powiew – kładę extra gacie i koszulę (t. 24,5°). Chalcedonowo niebieskie niebo z płatkami róży herbacianej. To samo na morzu z zielonymi reflexami” (Malinowski 1987: 514). Równie znacząca była

towarzysząca tym opisom, mocno skonwencjonalizowana metaforyka oswajająca obcy pejzaż za pomocą porównań odwołujących do sfery kultury antropologa i ukazująca to, co nieludzkie, w kategoriach tego, co ludzkie („Aha: cudny krajobraz, na który patrzę. Jasne skały wyglądają spośród zieleni. Głęboka dolina z fantastycznymi basztami” (Malinowski 1987: 392); „Patrzę na bukiet drzew” (Malinowski 1987: 610)). Porównania te dowartościowywały pejzaż („cudny”, „śliczny”) i opisywały jego kolorystykę w kategoriach tego, co estetyczne, odseparowane od przyziemnej strony życia, często opierając się na zestawianiu barw przyrody i barw szlachetnych i półszlachetnych kamieni („chwilami jakby szmaragd zmieszany z matowym ametystem” (Malinowski 1987: 601)).

A jednak oba gatunki – zapiski osobiste oraz monografie – łączyła zmysłowa poetyka, w której, w przeciwieństwie do tego, o czym marzył Stoller, zmysłem hegemonicznym, odpowiedzialnym za imitację doświadczenia był wzrok. Na problematyczność doświadczenia związanego ze słuchem, smakiem, dotykiem i węchem wskazywał sam jego dziennik. Szczególnie dotyczyło to męczącej dla niego, trobriandzkiej fonosfery, określanej, niezależnie od późniejszej świetnej znajomości kiriwińskiego, mianem „ryków”, „hałasu potwornego”, „krzyków”, „gadaniny” i postrzeganej jako domena nie tyle kultury, ile natury: bezsensownego, chaotycznego i niemalże zwierzęcego hałasu, który „budzi”, „przeszkadza” oraz „peszy”. Oswojenie jakiegokolwiek obcej fono- i sonosfery przychodziło Malinowskiemu z trudem. Świadectwem tego był sam język jej opisu, nie poetycki i konotujący dźwięki ludzkich głosów lub instrumentów muzycznych nie tylko z przykrym hałasem, ale z doświadczeniem fizycznym, czymś pozbawionym znaczeń kulturowych, zwłaszcza zaś „atmosfery” i „nastroju”, czyli tego wszystkiego, co ewokować mógł dla niego krajobraz. „Monotonna muzyka gongów i tamtamu u wejścia do świątyni – zauważał podczas pobytu na Cejlonie – słyhać ją tu wszędzie pod wieczór i w południe. Z daleka brzmi jak suchy bełkot pustej beczki wiezionej po kamienistej drodze. [...] Śpiew muezina na minarecie: dźwięk dzwonów w kościele wydaje mi się czymś pełnym tajemniczych wezwań w porównaniu z tym suchym telepaniem pustej beczki” (Malinowski 1987: 343). To, co ludzkie, było tu wyraźnie dehumanizowane. A było to o tyle uderzające, że podczas tego samego pobytu Malinowski opisywał bardzo poetycko i zmysłowo tamtejszy pejzaż, antropomorfizując go i uruchamiając w jego interpretacji całą gamę kulturowych znaczeń oraz typowo zachodnich stereotypów („Wieczór nad stawem. Ciemno i ciepło. Wysepka nasuwa kuszące myśli o cudnym posłaniu miłości, gdzie gruby opasły król, w lubieżnym, olbrzymim uścisku posiadał kobiety śliczne; w duszną noc, gdy niebo zdaje się nachylać nad ziemią i obejmować ją ciepłem swego uścisku” (Malinowski 1987: 344)).

Smak, zapach i dotyk były w jego zapiskach osobistych w zasadzie nieobecne. Nie budziły „nastroju”, a język ich opisu uderzał ubóstwem oraz jednoznacznym, pozbawionym jakichkolwiek niuansów wartościowaniem. Trudno wyobrazić sobie, jak pachniały czy smakowały Trobriandy, których specyfika zawężana była do incydentalnych uwag w rodzaju „cudny zapach jakiegoś kwiatu” i „smród gnijącej morszczyny” (Malinowski 1987: 410). Trudno też

wyobrazić sobie, jak mogła przebiegać percepcja ich mieszkańców. Problematyczne dla Malinowskiego było jedzenie krajowców: zwłaszcza opisywane niemalże z obrzydzeniem: „taro” mające smak „niezaczynionego chleba”. Sam zmysł smaku, ściśle powiązany ze swoistymi kulturowo praktykami picia i jedzenia, był przez niego wyraźnie kontrolowany i dyscyplinowany – jako niższy, związany raczej z poddawaniem się „instyktom” i „pokusom” niż temu, co „wyższe” i „istotne”. Malinowski karmił się za „obzarstwo” i odnotowywał „chuć, z jaką odnosi się do [...] butelki *ginger beer*”. Albo przeciwnie, rozgrzeszał się z incydentalnego używania tytoniu i alkoholu, pisząc, że chociaż „poddaje się pokusie”, „zmysłowe używanie świata” nie jest „niczym złym”, o ile „nie włączy w rzeczy istotne”, i że on sam „jest w stanie żyć prawie że ascetycznie” (Malinowski 1987: 530). Za każdym razem smak i jedzenie kojarzone tu było z praktyką indywidualistyczną (choć mającą wyraźne implikacje etyczne), a nie z praktyką społeczną, związaną choćby z konstytuowaniem i podtrzymywaniem określonych więzi międzyludzkich.

Zmysł dotyku w zapiskach pojawiał się jeszcze rzadziej, prawie wyłącznie w kontekście tyleż piętnowanego, co praktykowanego przez siebie „macania” trobriandzkich kobiet, będącego najbardziej drastycznym dla Malinowskiego wyjściem z roli etnografa. Dotyk był dla niego zmysłem nie tylko prywatności, ale intymności i seksualności, a jako taki nie wchodził w obręb profesjonalnego „bycia w terenie”. Niezależnie od zmysłowej poetyki tekstów, praktyki obserwacji uczestniczącej Malinowskiego były dalekie od tego, co opisywał Stoller, pisząc o „pochłanianiu etnografa przez zmysłowy świat” (1997: 23). W przeciwieństwie do jego poprzedników, Malinowskiego nie interesowało też odmienne sensorium badanej kultury (Howes 2003: 6). Być może uznał je za domenę ulotnych, wymykających się poznaniu naukowemu wrażeń, nie mających wyraźnej organizacji społecznej i kulturowej. Wszak zarówno cenieni przez Malinowskiego empiriokrytycy, jak i pragmatyści podkreślali, że wrażenia – jako surowa postać doświadczeń – są ulotne, chaotyczne i nieustrukturyzowane. Jako takie nie stanowią one jeszcze materii poznania, wymagają bowiem struktury w postaci teorii lub języka, które je „unieruchomią” i „zapośredniczą” i które jednocześnie spowodują, że będą one w ogóle dostępne badaczowi jako tzw. dane.

To, że wzrok był dla Malinowskiego jako reprezentanta zachodniej, nowożytnej nauki zmysłem dominującym, nie oznacza, że pełnił on jednowymiarowe funkcje. Przeciwnie, funkcje te były bardzo złożone, stając się katalizatorem różnych i wzajemnie niesprowadzalnych do siebie sposobów doświadczenia. Wbrew ujęciom właściwym dla takich teoretyków mediów jak Walter J. Ong (2001) czy Marshall McLuhan (2011) mówiących o wzroku jako narzędziu obiektywizacji i dystansu, instrumencie budowania opozycji przedmiotowo-podmiotowej mającej znaczący wpływ na organizację nauki zachodniej – wbrew ujęciom akcentującym uniwersalną charakterystykę tego zmysłu – można powiedzieć, że był on raczej środkiem różnorodnych „praktyk patrzenia” powiązanych – dodajmy – z heterogenicznymi, kulturowo uwarunkowanymi praktykami cielesnymi.

Zacznijmy od celebrowanej przez Malinowskiego praktyki podziwiania widoków, której ślad znaleźć można we wszystkich przywołanych tu fragmentach. Towarzyszyła ona z reguły innym praktykom cielesnym, a mianowicie regularnie uprawianym spacerom łączonym często z gimnastyką. Wszystkie te praktyki były traktowane przez Malinowskiego jako „techniki siebie”, a zatem, zgodnie z definicją Michela Foucaulta – jako sposoby, które „pozwalają jednostkom dokonywać za pomocą własnych środków lub przy pomocy innych, pewnych operacji na własnych ciałach oraz duszach, myślach, zachowaniu, sposobie życia, operacji, których celem jest przekształcenie siebie tak, by osiągnąć pewien stan szczęścia, czystości, mądrości, doskonałości czy nieśmiertelności” (Foucault 2000: 249). Częstotliwość tych praktyk, dodajmy, nasiliła się na Trobriandach, służąc zachowaniu samodyscypliny oraz konstruowaniu, podtrzymywaniu i integrowaniu własnej tożsamości kulturowej, która – jak wiemy z jego zapisków osobistych – przechodziła permanentny kryzys. „Noc nadchodzi, idę do Lubwoila, robię gimnastykę w deszcz. Opanowuje nerwy, odnosząc się do heroicznych popędów. Księżyc i gwiazdy między chmurkami; myślę jak koniecznym jest adoptowanie myślowe do gimnastyki; gimnastyka jako istotna forma samotności i skupienia myślowego. Cokolwiek się stanie, nigdy nie zaniedbywać 3 razy dniowej gimnastyki” (Malinowski 1987: 547).

Sama czynność samotnego spacerowania, odbywana „na łonie natury” i wyraźnie przeciwstawiana innej praktyce związanej z chodzeniem, a mianowicie, zgodnie z nomenklaturą Malinowskiego (2005: 34), praktyce „codziennego obchodu wioski” obwarowana była, rzecz jasna, szeregiem znaczeń kulturowych i wbrew temu, co pisał Malinowski (2005: 35) o „udawaniu się” z tubylcami na spacer, była ona na melanezyjskich wyspach nieznaną. Nie była to czynność „zachodnia” w tym sensie, iż dotyczyła wszelkich przedstawicieli zachodniego kręgu kulturowego. Przeciwnie, zarezerwowana była dla przedstawicieli kultury miejskiej i warstw uprzywilejowanych: dla osób, które nie tylko mają czas wolny, by się jej oddawać, ale też wykonują szereg innych, elitarnych czynności, których celem jest przyjemność bądź higiena traktowana bardzo szeroko, jako związana zarówno z ciałem, jak i z domeną „ducha”, psychiki oraz wartości. Jej zadaniem było, między innymi, „skupianie się” (Malinowski 1987: 479), przemyślanie życia lub pracy naukowej, analiza uczuć, czyli cały repertuar praktyk postrzeganych jako właściwe dla bardziej uprzywilejowanych grup społecznych końca XIX i początku XX w. Oglądanie widoków, podczas którego doznanie estetyczne stawało się katalizatorem celebrowania i kształtowania własnej subiektywności przy użyciu typowo modernistycznego spektrum znaczeń i gestów, było ściśle z nimi związane i niewiele miało wspólnego z obiektywizującym okiem pozytywisty:

Wczoraj idąc na spac[er] po poł[udniu] analizuję przyczyny mojego Dostojewskiego stanu (Malinowski 1987: 480).

Spacer naokoło wyspy; chwilami czuję się spokojny i szczęśliwy; chwilami rozpacziwa tęsknota za E.R.M. [...] Siadam na chwilę na ławce; gwiazdy; myślę o obiektywnej rzeczywistości: gwiazdy, morze, olbrzymia pustka wszechświata, w której aż człowiek się gubi; chwile zlania się z obiektywną rzeczywistością, chwile, w kt[ó]rych] dramat wszechświata przestaje być stage [sceną], a staje się performance [przedstawieniem], są to chwile istotnej Nirwany. [...] Szepcę jej [E.R.M. – przyp. M.R.] imię w ciemnościach, chciałbym jej powiedzieć, że ją chcę za żonę... (Malinowski 1987: 478)

Spacer i oglądanie widoków służyły zarówno odpoczynkowi, jak i narzucaniu sobie samodyscypliny: konstruowaniu własnej tożsamości oraz własnego życia:

Idę na krótką gimnastykę, niebo spowite w kłębiaste kumulusy, między którymi prześwieca błękit; pod palmami i drzewami głęboki mrok, pełen dziwnych kształtów i barwnych cieni. – Schodzę z drogi, idę w gaik kokosowy. Tam myśli o istocie dziennika: zmiany w biegu życia, readjustment of values [ponowne uporządkowanie wartości] – treść etyki – oparta na wprowadzaniu harmonii. Ukrócenie moich pożądań, wyeliminowanie błota lubieżności, skoncentrowanie na E.R.M. daje mi szczęście, zadowolenie znacznie głębsze niż puszczenie wodzy. [...] Wracam pełen wzniosłych myśli [...] Odczuwam to nirwaniczne zadowolenie z istnienia [...] patrząc na wilgotne liście i cieniste wnętrza dżungli. (Malinowski 1987: 547)

Zwróćmy uwagę, że tylko oglądanie „krajobrazu” jako swoista praktyka patrzenia polegająca na poszukiwaniu dalekiego planu i ujęciu wizualności w stosowną, kulturowo skonwencjonalizowaną ramę – niosło ze sobą powyżej sygnalizowaną sferę znaczeń, emocji i wartości. Prawie nigdy nie budziła jej, przykładowo, wizualność trobriandzkiej wioski oraz wszystko to, co mieściło się w tzw. bliskim planie, jak choćby wnętrze namiotu opisywane z jawnym wstrętem jako „przegniłe patyki pokryte kupą śmiecia i świeżo przywalone paru łatami; w środku maty Samsona, moje łóżko króluje, stół, kupa moich rzeczy, swagi [łupy]...” (Malinowski 1987: 615). Kulturowane w terenie przez Malinowskiego praktyki patrzenia oparte były często na ostrej dychotomii świata „natury” i „kultury”, z których w zasadzie tylko ta pierwsza traktowana była jako źródło estetycznej radości oraz katalizator „technik siebie”. Choć nie oznacza to, że Malinowskiemu nie zdarzały się zmysłowe i malarskie opisy kultury Trobriandów w dzienniku („Kaulaka poetyczna wioska, w zagłębieniu długim, wśród wysokich palm, typ gaju świętego” (Malinowski 1987: 612)) lub w monografiach, w których, przykładowo, plac centralny tubylczej wioski był określany mianem jej najbardziej malowniczej części, „gdzie nieco monotonna gama kolorów brązowego i szarego jest wzbogacona zwisającymi liśćmi gajów, widocznymi ponad schludnymi fasadami, i jaskrawą ornamentacją spichrzów yamowych oraz ozdobami, jakie noszą uczestnicy w czasie tańców lub z innych okazji ceremonialnych” (Malinowski 2005: 77) oraz gdzie „okrągłe, szare kłody” spichrza, na którego platformie siada wyimaginowany przybysz z narracji Malinowskiego, „wyglądzone nagimi stopami i ciałami, wydeptana, wioskowa ulica, brązowe ciała tubylców, którzy natychmiast otaczają przybysza – wszyst-

ko tworzy gamę kolorów, brązu i szarego, niezapomnianą dla każdego, kto jak ja żył wśród tamtejszej ludności” (Malinowski 2005: 69).

Pamiętać trzeba, że pożądane przez Malinowskiego „widoki” oraz „krajobrazy” nie miały nic wspólnego z tym, co dane w „naturze”. Podobnie jak „natura”, były one swoistymi, historycznie uwarunkowanymi kategoriami powiązanymi z całą siecią praktyk kulturowych. „Krajobraz” – o czym przypominali już w swoich esejach tacy klasycy jak Georg Simmel oraz Norbert Elias – nie był tożsamy z „naturą”. Przeciwnie, zamykał ją w ramach wzorowanych na praktykach wizualnych właściwych dla europejskiego malarstwa nowożytnego i traktował jako ściśle powiązaną ze sferą subiektywności: przeciwstawioną Ja, a jednocześnie pozostającą wobec Ja w stanie ciągłej i dynamicznej wymiany. Był też ściśle związany z narodzinami doświadczenia estetycznego jako swoistego, odseparowanego od poznawczego lub instrumentalnego traktowania przyrody. A także z życiem w społeczeństwie przemysłowym, w którym kontakt z „naturą” jako przedmiotem kontemplacji zaczął być dodatnio waloryzowany. Jak zauważał Joachim Ritter w swojej fenomenologii krajobrazu – „rozkoszowanie się naturą i estetyczne zwrócenie się ku naturze zakładają wolność i panowanie społeczeństwa nad naturą” (Ritter 1996: 64).

Niezależnie od tego, czy damy wiarę Ritterowi twierdzącemu, że wynalazek krajobrazu zawdzięczamy wspinaczce Petrarki w dniu 26 kwietnia 1335 r. na Mount Ventoux (Ritter 1996: 54–65; zob. też Napiórkowski b.d.), był on z pewnością dziełem zachodniego, indywidualistycznie zorientowanego renesansu. „Dopiero [...] – pisał Elias – świadomość ściśle skrępowanego swoim losem Ja, które oddzielone jest jakby przepaścią od każdego Ty i całego świata, przetworzyła naturę w krajobraz” [...] „Cichym założeniem każdego oglądu krajobrazu jest bowiem, że postrzegający ogląda coś poza sobą samym, co wciąż pozostaje w oznaczonej odległości od jego Ja. Wówczas gdy naturę zaczęto widzieć jako obraz przed człowiekiem, można było wpaść na pomysł przedstawiania jej jako obrazu [...]. Od tego czasu człowiek widział naturę jako krajobraz, a przestrzeń natury postrzegał opacznie na wzór przestrzeni obrazu” (Elias 2012: 13).

Rozwijana przez Malinowskiego praktyka podziwiania krajobrazu była współkształtowana przez „nastrój” i emocje podmiotu oglądającego. Jak zauważał w *Filozofii krajobrazu* Simmel: „W obliczu krajobrazu – naturalnego lub namalowanego przez artystę – Ja jest całością, a akt, który stwarza dla nas krajobraz, jest bezpośrednio zarazem oglądem i czuciem” (Simmel 2006: 303–304). Zgodnie z logiką tej praktyki relacja Ja i krajobrazu polegać miała na dynamicznej oscylacji. Krajobraz rozszerzał pole doświadczeń podmiotu, sam ulegając pod jego wpływem semantycznemu rozszerzeniu. To właśnie o tej tradycji „widzenia w naturze”, polegającego na procesie wzajemnego „potęgowania się” Ja i krajobrazu, mówił Elias, przywołując Goethego i pisząc o zwrotnej relacji, dzięki której Ja oddzielone od świata jako „żywej zewnętrzności” może przestać być „skamieniałe, ubogie i puste” (Elias 2012: 19). Oczywiście pisząc o fenomenie krajobrazu jako tworu historycznego, Simmel, Elias i Ritter byli obciążeni tradycją Kantowską, utożsamiając doświadczenie estetyczne z bezinteresownością.

Warto jednak pamiętać, że podziwianie krajobrazów jako praktyka kulturowa pełniło, podobnie jak modernistyczne opisy „krajobrazu”, różnorodne, zmienne historycznie cele. Trudno uznać, iż towarzysząc dziennikowi Malinowskiemu – oszczędnemu formalnie i posilkowanemu częstokroć skrótami ortograficznymi – służyły czystej ekspresji bezinteresownego doświadczenia. Były raczej częścią wspomnianej już „techniki siebie”: elementem konstruowania i rekonstruowania własnego charakteru; narzędziem uprawianego w sposób niebezpośredni *soliloquium*.

Całkowicie odmienną wśród stosowanych na Trobriandach praktyk patrzenia była praktyka związana z fotografowaniem, rozumianym nie tyle jako czynność sentymentalna, lecz jako naukowe dokumentowanie badanej rzeczywistości, opisywane z reguły w *Dzienniku* lakonicznym i technicznym językiem. („Nabijam obie kamery, i odkrywam, co prawdopodobnie było przyczyną fogu [mgły] w ¼ plate [kliszy] camery” (Malinowski 1987: 577) „W nocy burza, dwie klisze zbite; potem 3 zniszczone przez owady” (Malinowski 1987: 604)). Choć w *Ogrodach koralowych i ich magii* Malinowski kokieteryjnie wypowiadał się o fotografii terenowej, pisząc, że traktował ją „jako drugorzędne zajęcie i niezbyt ważny sposób zbierania informacji”, traktowany „na równi ze zbieraniem ciekawostek – niemalże jako relaks w pracy terenowej” (Wright 2000: 135), jednocześnie zaznaczał, że traktowanie to „było [...] poważnym błędem”. W późniejszej pracy – przyznawał – „sprawdzanie notatek terenowych z zastosowaniem fotografii w czasie opracowania materiałów dotyczących ogrodów skłoniło mnie do przeformułowania moich twierdzeń w licznych punktach” (Wright 2000: 139).

Pamiętać trzeba, że w kontekście ówczesnego gatunku monografii oraz społecznych reguł rządzących praktykami patrzenia fotografia była istotną częścią retoryki określanej przez Sarah Pink mianem „ja tam byłem” (Pink 2009: 191). Choć była ona efektem patrzenia, które, jak każda praktyka społeczna, było kontekstowe, przypisane do określonej chwili i miejsca, sugerowała ona uniwersalność i ponadczasowość uchwyconych za jej pomocą zjawisk. Skłaniała – jak pisała Pink w *Etnografii wizualnej* – „do przedstawiania obrazów jako świadectw rzeczywistości obiektywnej, która istnieje niezależnie od tekstu, ale może być do niego wprowadzona dzięki obrazowi” (Pink 2009: 191). Funkcjonowanie fotografii jako ponadczasowego obrazu kultury było, rzecz jasna, dziełem nie tyle specyfiki samego medium, ile konwencji kulturowej; paktu obiektywistycznego wpisanego w swoiste – przywołując sformułowanie W.J. Mitchella – „społeczne praktyki ustanawiania medium” (Mitchell 2013: 230–249) związane z kulturą wizualną samego antropologa. Pamiętać też trzeba, że fotografia etnograficzna doby Malinowskiego była wyjątkowo silnie naznaczona relacjami władzy. Nie polegała ona na negocjacji dwóch kultur, z których każda mogła pertraktować to, co i jak ma być przedmiotem utrwalanego na kliszy przedstawienia wizualnego. Krótko mówiąc, Malinowski nie pytał Trobriandczyków, czy i jak mają ochotę być fotografowani. Nie dzielił się też z nimi zdjęciami terenowymi, nie pozwalając na ich różnorodne użycia, zgodne z konwencjami innej kultury wizualnej. Niepodzielnym władcą przedstawienia wizualnego był wówczas sam etnograf.

Refleksywna ocena fotografii doby kolonialnej nie powinna odwrócić naszej uwagi od faktu, o którym pamiętali Michael Young (2000) i Terrence Wright (2000): faktu, że stosowane przez Malinowskiego patrzenie fotograficzne było efektem systematycznie i refleksywnie opracowanej techniki. Technika ta była swoistą rewolucją metodologiczną wobec stosowanej wcześniej fotografii polegającej na ukazaniu tubylca na tle ekranu oraz przyrządów do pomiarów antropometrycznych i traktującej go jako swoisty, pozbawiony imienia „preparat”; wyodrębniony ze swej kultury „typ” człowieka o cechach raczej rasowych niż kulturowych. Rzecz jasna, Malinowski nie był inicjatorem pomysłu, by ukazać tubylców w kontekście ich kultury i działań. Był nim Alfred Cort Haddon, który postulował to na stronach *Notes and Quieries on Anthropology* – instruktarzu dla antropologów, z którym Malinowski jechał w teren. To właśnie Haddon uznał fotografię za jedną z technik „notowania” materiału terenowego i sformułował jej reportażową, stosowaną później przez Malinowskiego metodę. Polegała ona na tym, by nie mając możliwości sfilmowania określonego wycinka terenu, „uchwycić wszystkie zdarzenia na osobnych zdjęciach następujących po sobie etapów wykonywania określonego przedmiotu lub rytuału” (Bell 2009: 157). Jednakże wiele fotografii Haddona rządziło się jeszcze zasadą portretowania typów fizycznych badanych ludzi oraz portretowania przedmiotów – oderwanych od sposobów ich kulturowego użycia i traktowanych jako muzealny eksponat (Bell 2009: 157). Zasadą, z którą autor *Argonautów* definitywnie się rozstał.

Choć w dziedzinie fotografii Malinowski zdradzał zarówno duże doświadczenie przedterenowe, jak i niekłamany talent, nigdy nie określał zdjęć słowami, którymi określał widoki. Zdjęcia miały być, jak pisał, „porządne” (Malinowski 1987: 577), „dobre” (Malinowski 1987: 580), nie zaś „śliczne”, „cudne” czy też „ładne”. „Dobrze jest – zaznaczał we wstępie do *Argonautów* – jeśli etnograf odłoży czasem na bok swój aparat, notes, ołówek i włączy się w nurt codziennych wydarzeń. Może brać udział w grach i zabawach tubylców, udawać się z nimi w odwiedziny czy na spacer, siedzieć wśród nich, przysłuchiwać się ich rozmowom i brać w nich czynny udział” (Malinowski 2005: 35). Aparat, podobnie jak wykorzystywany do sporządzania notatek terenowych notes i ołówek, traktowane były wyraźnie przez Malinowskiego jako rekwizyty służące obiektywizującemu dystansowaniu się względem rzeczywistości; jako artefakty uniemożliwiające całkowite zanurzenie się w doświadczanym świecie. W przeciwieństwie do praktyki oglądania widoków rządzonej świadomym użyciem „dalekiego planu”, Malinowski w fotografii używał z reguły tzw. średniego dystansu, rezygnując prawie zawsze ze zbliżeń oraz ujęć portretowych. Nie była to kwestia dominującej wówczas poetyki ani też ograniczeń sprzętowych. Przykładowo jego przyjaciel z terenu, Billy Hancock, etnograf i fotograf amator, chętnie robił portrety pojedynczych ludzi, traktując je jednocześnie w sposób „ikoniczny”, jako manifestację uogólnionej „tubylczości”. Tymczasem materiałem zdjęciowym Malinowskiego rządziła raczej zasada „indeksowania”; sporządzania wizualnego katalogu (Young 2000: 151). Dokumentacja – zgodnie z empirystyczną zasadą indukcji – odbywała się nie poprzez pojedyncze zdjęcie

jako studium poszczególnego przypadku, lecz zbiór fotografii pozwalających uchwycić dostrzegalne, „bepośrednie” związki między nimi.

Przepaść między wizualną praktyką „podziwiania widoków” oraz praktyką „patrzenia fotograficznego” zaświadcza choćby to, że zdjęcia krajobrazów były w zbiorach Malinowskiego rzadkością. Pojawiały się wówczas, gdy stawały się koniecznym kontekstem ukazania ludzkich działań (*kula i łódzie na tle morza*) lub gdy antropologowi wyraźnie brakowało tematów etnograficznych (Samarai) (Young 2000: 151). Oczywiście, było to częściowo podyktowane względami materialnymi. Fotografia w czasach Malinowskiego była techniką drogą (koszty materiałów fotograficznych stanowiły blisko 10% kosztów jego badań terenowych) i stosowaną z wynikającym z tego rozmysłem, o którym przypominał już Haddon podkreślający, że „każde zdjęcie powinno być zrobione w określonym celu” i że nie powinno ono ilustrować mniej niż kilku tez (Bell 2009: 157). Między innymi dlatego, w przeciwieństwie do podziwiania krajobrazów, w patrzeniu fotograficznym Malinowskiego nie było „żadnych modernistycznych chwytów ani metafizyki” (Young 2000: 151), które wyłamywałyby się poza funkcję dokumentacyjną. Funkcja ta jednak – pamiętajmy – mogła być różnora-ko zrealizowana, a metoda dokumentacji była efektem określonego i systematycznego sposobu myślenia i patrzenia. Praktykowane przez autora *Argonautów* widzenie fotograficzne polegało na syntetycznym ujmowaniu postaci, zdarzeń, przedmiotów oraz zachowywaniu stosownego dystansu, nie pozwalającego na intymizację osób przedstawianych oraz na ich zindywidualizowane potraktowanie. Postacie, nawet jeśli – co jest rzadkością – ukazane były na pojedynczym portrecie, prezentować miały to, co ponadjednostkowe: przykładowo strój rytualny czy szczególny udział w ceremonii.

Jego fotograficzne patrzenie było też praktyką realistyczną w tym sensie, że opierało się na unikaniu pozowania (stosowanego, jak podkreślał Malinowski, tylko wówczas, gdy dana ceremonia nie mogła być przez etnografa zarejestrowana) oraz na utrzymaniu perspektywy sugerującej ujęcie naturalne i niezapośredniczone, wynikające z uczestnictwa w sytuacji i skrywające zajęte rejestracją oko etnografa. Dlatego Malinowski nigdy nie fotografował z dołu ani z góry: kucał, gdy fotografował dzieci bądź osoby siedzące. Patrzenie to było też mocno obciążone jego holizmem metodologicznym; przekonaniem o konieczności odniesienia wszelkich pojedynczych zdarzeń do szerszego kontekstu sytuacyjnego i kulturowego. Nie przypadkiem Malinowski preferował kadrowanie poziome, pozwalające uchwycić konkretne osoby, przedmioty lub działania na tle określonej panoramy oraz skoncentrować się nie tyle na szczegółach, ile na związkach między nimi. Nie przypadkiem też unikał poprawiania zdjęć poprzez ich przycinanie lub kadrowanie eliminujące w imię estetyki poznawczo istotne elementy. Antropolog był wyraźnie świadom związanych z fotografią niebezpieczeństw fragmentacji badanej rzeczywistości i za wszelką cenę – za pomocą szerokich ujęć oraz podkreślania związków między ukazowanymi osobami i rzeczami – chciał ten efekt zminimalizować. Jeśli celem „etnograficznej teorii języka” Malinowskiego było ukazanie słów w użyciu i działaniu (zob. Rakoczy 2012), to analo-

gonem tej praktyki było jego patrzenie fotograficzne, zorientowane na ukazanie działających osób oraz używanych artefaktów (Young 2000: 151).

Co najciekawsze jednak, wspomniane praktyki patrzenia nie znajdowały prawie odzwierciedlenia w jego notatkach terenowych (o notatkach terenowych jako takich zob. Sanjek 1990; Emerson i in. 1995), w których wspomniane już doświadczenie zmysłowe ograniczane było do minimum, a zasadą organizacji notowanych treści rządziła przede wszystkim piśmienna, pozbawiona wielu korelatów zmysłowych, wizualność (szerzej o notatkach terenowych w: Rakoczy 2013). Tylko w pierwszych notatkach Malinowski pozwolił sobie na uwagę przypominającą poetykę zapisków osobistych i odnotowującą jego wrażenia wzrokowe: „Spokojny, mętnawy potoczek, strumyk raczej płynący wśród gęstej, ciemnej zieleni”². I co ważne, uczynił to po polsku: w języku, który – jak podkreślał w swym eseju James Clifford (2000: 114–116) – konotował ze sferą emocjonalną oraz prywatną, daleką od publicznego dyskursu naukowego wyrażanego coraz konsekwentniej w języku angielskim. Oznaczało to, że znaczna część zmysłowego doświadczenia terenowego nie znajdowała jakichkolwiek środków graficznej reprezentacji. Oznaczało to także, że relacje między notatkami terenowymi a monografią były złożone: dalekie od prostych stosunków między „surowymi” danymi doświadczenia a bardziej literacką czy też naukową narracją, stosownie opracowaną i spreparowaną na potrzeby zewnętrznego czytelnika.

Uprzywilejowanie w notatkach nie tylko wzroku (zaświadczone choćby ubóstwem słownika obsługującego inne zmysły), ale przede wszystkim swojej wizualności pisma było sposobem kontroli i opanowania badanej kultury. W ramach tej praktyki pismo i związany z nim wzrok, w przeciwieństwie do słuchu, węchu czy dotyku opartych na wrażeniach dla Europejczyka efemerycznych, incydentalnych, osobistych i nie dających się obiektywizować w języku naukowym, pozwalał częściowo reifikować poznanych ludzi; przekształcać ich działania w materializujące się na powierzchni byty teoretyczne (Howes 2003: 7). Nawet uruchamiając inne rodzaje wizualności – na przykład rysunek – Malinowski dekontekstualizował i redefiniował elementy badanej kultury. Dobrym tego przykładem były przerysowywane skrupulatnie na obszerne kartki tubylcze ornamenty: statyczne, wizualne artefakty, przedmioty rodzimej sztuki rozumianej, na wzór zachodnio-nowożytny, jako działalność autonomiczna, oderwana od jej użytku. Trudno powiedzieć, czym były one dla samych Trobriandczyków, możemy jednak przypuszczać, że podobnie jak malowanie na piasku praktykowane przez Navajo, były one nierozzerwalnie związane z pozawizualnymi, zmysłowymi komponentami działania, z użyciem ciała zanurzonego w wielozmysłowym otoczeniu.

W podobny sposób traktowane były też przez Malinowskiego inne narzędzia graficznej reprezentacji, jak choćby sporządzane w terenie mapy. Nie były one – niczym mapy znane w kulturach tradycyjnych – mnemoniczym śladem ru-

² *Malinowski's Fieldnotes*, Archiwum London School of Economics and Political Science, sygnatura katalogowa: Malinowski 1.1–1.30.

chu, nie były też odwzorowaniem przestrzeni fizycznej. Stanowiły – jak podkreślał Malinowski – podobnie jak każdy opis czy genealogia – „uogólnienia”. Ich sporządzenie nie polegało na udatnej reprezentacji przestrzeni, lecz na poprzędzającym ją zobiektywizowaniu własnych celów („co liczyć i jak liczyć”) oraz odkryciu i sformułowaniu założeń, dzięki którym za pomocą rysunku można „przedstawić określony układ gospodarczy lub społeczny” (cyt. za Young 2008: 545). Instrumentem tej obiektywizacji i uogólnienia były właśnie notatki rozumiane jako swoisty gatunek piśmienny³, dzięki któremu Malinowski zmierzał ku panoramicznej syntezie danych.

Malinowski doskonalił sposoby zbierania i katalogowania materiału terenowego już od czasów badań na Mailu, opracowując nie tyle selektywną technikę zapisu określonych danych, ile selekcję danych jako takich. Początkowo zapiski sporządzane były w specjalnych notesach z nadrukowaną paginacją pozwalającą kontrolować kompletność całości, później także na luźnych kartkach, zeszytach i odwrotach listów. Do notesów tych załączane były spisy treści pozwalające szybko odnaleźć stosowne informacje. Wzajemna organizacja zapisków była trójstopniowa. Notatki pierwszego rzędu były sporządzane na gorąco, w trakcie lub bezpośrednio po pracy terenowej: opatrzone z reguły informacją o miejscu, czasie i osobie informatora. A jako takie były wielogłosowe, pozbawione narratora strukturyzującego całość oraz procesualne – złożone z szeregu nawarstwiających się z czasem, zaznaczanych różnymi kolorami uwag i odnośników oraz dyskutowane z kolejnymi informatorami. Notatki te najdobitniej przylegały do doświadczenia terenowego, określanego przez autora *Argonautów* mianem chaotycznego „naporu faktów”. Próbowaly też oddać wielozmysłowość i wielopoziomowość symultanicznie dziejącego się doświadczenia. Przykładowo, opisując działania magiczne, Malinowski dzielił kartkę na pół, po jednej stronie notując słowa formuły, pod drugiej utrwalając to, co podczas ich wypowiedzania robi czarownik.

Nie oznacza to, rzecz jasna, że cechowała je jakakolwiek bezpośredniość. Pomijając medium pisma, które z istoty swej nie jest adekwatnym środkiem reprezentacji nie tylko języka mówionego (Olson 2010), ale w ogóle – wielozmysłowego doświadczenia, były one zapośredniczone wyraźnie sformułowanymi i planowo egzekwowanymi założeniami epistemologicznymi. Malinowski skrupulatnie odgraniczał w nich spisane wywiady od *own observations* – sferę „subiektywnego” i „obiektywnego” opisu – a także opisy faktów od ich interpretacji i formułowanych na bieżąco prób i pytań dotyczących ich teoretycznego opracowania. Notatki, dzielone na dni, opatrywane stosowną informacją o czasie i miejscu badania, strukturyzowały dziejące się doświadczenie. Ich funkcja nie polegała na dokumentowaniu doświadczenia, ale także na jego stosownym performowaniu. Performowanie to rządziło się ściśle logiką zaawansowanej,

³ Korzystam tu z kategorii gatunku rozwijanego przez Agnieszkę Karpowicz i zespół (zob. Godlewski i in. 2013). Ponadto bardzo bliskie temu tekstowi badania nad cielesnym i materialnym wymiarem praktyk i gatunków tekstowych uprawia na gruncie polskim – w odniesieniu do dzienników – przede wszystkim Paweł Rodak (2009, 2011, 2013).

naukowej piśmienności, polegało bowiem na niemalże obsesyjnej fragmentaryzacji, klasyfikacji i katalogowaniu tego, co w terenie „dane”. Nie przypadkiem Malinowski często opatrywał notatki określonymi nagłówkami w rodzaju „pogrzeb”, „magia”, „tańce”, nadając tematyczną strukturę własnemu badaniu i denotując „napór faktów” za pomocą kategorii, które odnosiły się nie tyle do dziejących się, zmiennych zdarzeń, ile trwałych, istniejących instytucji.

Sporządzane poza notesami i w samotności zapiski drugiego rzędu – spisy, mapy, genealogie, tabele działań, formuł magicznych etc. – były wstępną próbą katalogowania i syntetyzowania uzyskanego podczas badań materiału: oderwania od wielozmysłowego konkretnego empirycznego i umiejscowienia w określonych ramach konceptualnych. Zrywały one z obecną w notesach zasadą linearności, imitującą częściowo tok „mowy żywej”, ciąg zlokalizowanych czasowo i przestrzennie wypowiedzi. Czerpały z formy tabeli i listy – z form graficznych nie mających oralnego odpowiednika i korzystających z wizualnego ładu strony w celu odpowiedniej stratyfikacji treści. Zapiski trzeciego rzędu – również w formie listy – były wynikiem najdalej posuniętego procesu abstrahowania. Zawierały bowiem plany układu treści przyszłych monografii.

Rzecz jasna, trzeba pamiętać, że już w zapiskach pierwszego rzędu Malinowski zmagał się z problemem reprezentacji, usiłując, przykładowo, uwzględnić foniczne aspekty formuł magicznych poprzez notowaną informację, iż czarownik wydaje dźwięki „przypominające czyszczenie gardła”⁴. Autor *Argonautów* wiedział, że znaczenie magii nie zawiera się jedynie w semantyce używanych podczas formuł słów, lecz polega na holistycznym uwzględnieniu tego, co niewerbalizowane i nie posiadające żadnych dostępnych mu narzędzi przedstawiania. Choć nigdy nie stworzył systematycznych narzędzi przybliżania trobriandzkiej sonosfery, był świadomy rozdźwięku między doświadczeniem a jego piśmiennym opracowaniem. Dlatego właśnie podkreślał, że „w etnografii istnieje ogromny dystans między surowym materiałem informacyjnym, jaki zbiera badacz podczas swych obserwacji, z wypowiedzi tubylców czy w kalejdoskopie ich życia plemiennego – a ostatecznym, w pełni już naukowym przedstawieniem owych rezultatów” (Malinowski 2005: 13).

Wykorzystywane w zapiskach drugiego i trzeciego rzędu tabele oraz listy, wyposażone nieraz w numerowane podpunkty, dotyczyły między innymi świąt, rodzajów magii oraz prac ogrodowych. Były próbą nie tylko panoramicznego ujęcia zdobytego materiału, ale także wskazania jego brakujących elementów, dzięki którym Malinowski nadzorował, kontrolował i planował swoją pracę w terenie. Jak zauważał już Ernst Cassirer w odniesieniu do tablicy Mendelejewa, którą określał „systemem powiązanych logicznie” (Cassirer 1972: 302), jej zadaniem nie było wizualne sprawozdanie odkrytych pierwiastków chemicznych, lecz wskazanie, zgodnie z zasadami matematycznej dedukcji, pierwiastków jeszcze nie odkrytych, a tym samym nie tyle podsumowanie doświadczenia empirycznego, ile jego wytyczanie. Tak rozumiana nauka nie polegała na biernej

⁴ *Malinowski's Fieldnotes*, Archiwum London School of Economics and Political Science.

rejestracji, lecz aktywnej, właściwej naukom eksperymentalnym, interwencji. Interwencyjny charakter etnografii, która nie czeka na obserwowane zjawiska, lecz ich poszukuje i wywołuje, sugerował zresztą sam Malinowski. „Zadanie etnografa – podkreślał – nie ogranicza się jedynie do zastawienia sieci w odpowiednich miejscach i oczekiwania, by zdobycz sama w nią wpadła. Musi on przyjąć postawę aktywnego łowcy, który nagania zwierzynę w pułapkę i tropi w najbardziej niedostępnych kryjówkach” (Malinowski 2005: 19). Podobne ujęcie towarzyszyło jego wypowiedziom na temat funkcji tabel i tzw. kart synoptycznych. Miały być one nie tyle dokumentacją doświadczenia terenowego – tego, co antropolog już wie, ile jego „instrumentem badawczym” (Malinowski 2005: 27).

Tabela i lista – jak przypominał Jack Goody w *Poskromieniu myśli nieoswojonej* – są *stricte* piśmiennymi formami organizacji treści, nie posiadającymi żadnego oralnego odpowiednika (Goody 2011). Nie tylko wykorzystują one przestrzenność strony do odpowiedniej stratyfikacji treści oraz stosowne, nielinearne praktyki lektury (zob. Vandendrope 2008), ale przede wszystkim wymagają przeprowadzenia określonych operacji logicznych, których systematyzacja – według Goody’ego – wiązała się z pismem jako takim. Tabela, by działać, musi opierać się na rozłącznej i wyczerpującej klasyfikacji stojącej za obecnymi w stosownych kolumnach i rzędach kategoriami; musi segregować zjawiska w ramach klas logicznych obejmujących całość dostępnych danych i pozwalających przyporządkowywać sobie te same strukturalnie elementy. Nic dziwnego, że tę właśnie formę preferował Malinowski, systematycznie katalogując trobriandzką rzeczywistość. Wszak probierzem nowoczesnej etnografii, jego zdaniem (2005: 22, 25), miało być „podanie całościowego przeglądu zjawisk” i „przejrzyście i wyraźnie zarysowany obraz struktury społecznej”, w którym nie chodziło o „wylczenie kilku przypadków”, lecz „ich wyczerpanie”. Właśnie dlatego „współczesny etnograf – pisał Malinowski – rozporządza tablicami terminów pokrewieństwa, genealogiami, mapami, planami i diagramami” (Malinowski 2005: 21). Gatunki piśmienne wykorzystywane w notatkach były wyraźnie izomorficzne względem postulowanej przez twórcę funkcjonalizmu epistemologii.

Tabela posługiwała się swoistym, nieneutralnym językiem: ekonomicznym, lakonicznym, eliminującym czasowniki sygnalizujące zmienność i procesualność badania na rzecz rzeczowników wskazujących trwale byty wpisane w określoną rzeczywistość kulturową. Tym samym usuwała ona narrację na rzecz siatki wzajemnie odniesionych, poprzedzonych klasyfikacją logiczną pojęć: zdekontekstualizowanych, wyposażonych w jedno znaczenie i pozbawionych jakichkolwiek zmysłowych korelatów: denotujących zjawiska jako byty teoretyczne, nie zaś jako przedmiot ucieleśnionego, żywego, procesualnego i kontekstowego doświadczenia. Malinowski był świadom, że tabele są raczej tożsame ze sposobem konceptualizacji terenu niż z terenem jako takim. Aby efekt ten zminimalizować, w późniejszych notatkach posługiwał się pojęciami kiriwińskimi jako kategoriami organizującymi. Decyzja ta miała swoje mankamenty. Sposób organizacji notatek pozostawał w nieusuwalnym napięciu z postulatami jego „etnograficznej teorii języka”, zgodnie z którą znaczenie wszel-

kich słów, zwłaszcza tubylczych, można rekonstruować jedynie w kontekście wypowiedzi, sytuacji, a w końcu – całej kultury. Konkretna praktyka magiczna – pojawiając się w komórce tabeli – traciła jakiegokolwiek zmysłowe własności pozwalające potraktować ją jako wielozmysłowe, dziejące się i improwizowane *performance*⁵. Stawała się bytem teoretycznym, elementem dwuwymiarowego, obserwowanego w dystansie przedmiotowo-podmiotowym „świata na papierze” (zob. Olson 2010); abstrakcyjnym, zuniwersalizowanym fragmentem panoramicznego ujęcia trobriandzkiej kultury.

A zatem tabelaryczne przedstawianie danych, zastosowane po raz pierwszy do zapisków osobistych, w których Malinowski segregował własne życie stosownie do domen wskazanych w odpowiednich kolumnach, było próbą syntezy i uniwersalizacji doświadczenia terenowego. Synteza ta polegała na systematycznym pozbawianiu określonych zjawisk kulturowych ich zmysłowych korelatów. To, co zmysłowe w tak rozumianej antropologii, spychane było do sfery „wiedzy milczącej”, nie artykułowanej w notatkach, nie dysponującej określonym słownikiem i wydobywanej w monografiach na potrzeby literackiej kreacji. Dlatego trudno zgodzić się z Michaeliem Youngiem, który twierdził, że tabelaryzm ujęcia pozwalał na osiągnięcie „syntezy wiodącej na wyższy poziom rozumienia” (Young 2008: 528). Synteza polegająca na przekształceniu doświadczenia w zestaw pozbawionych zmysłowych własności kategorii pożądana jest w kulturze zaawansowanej piśmienności związanej ze specyfiką zachodniego, nowożytnego dyskursu naukowego. Szczegół i zmysłowy konkret nie są z istoty swej mniej adekwatnymi składnikami poznania. Przeciwnie, zaczynają być tak traktowane w ramach narzucanego przez zachodnią piśmienność wzorca racjonalności (zob. Harris 2009).

Sugerowany rozdźwięk między zmysłowością i dokładnie poetycką wizualnością monografii Malinowskiego a jego notatkami terenowymi i związaną z nimi, postępującą redukcją zmysłowości na rzecz analitycznego i tabelarycznego ujęcia domaga się nie tyle stwierdzenia, ile interpretacji wykraczającej poza egzegezę dzieła twórcy *Argonautów*. Wszak poetyka stosowana w monografiach nie była jedynie dziełem literackiej, *stricte* fikcjonalnej retoryki, nie mającej podstawy w specyficie prowadzenia przez niego badań. Przeciwnie, była ona wynikiem cielesno-zmysłowych, zróżnicowanych praktyk terenowych samego Malinowskiego. Oznacza to, że notatki nie stanowiły wyraźnej i jedynej podstawy ostatecznej prezentacji tego, co badane. Podstawę tę stanowiło doświadczenie ucieleśnione i nieartykułowane, ewokowane na potrzeby pisania monografii i nie mające żadnych wyraźnych, jednostkowo lub społecznie regulowanych technik organizacji i prezentacji. Fakt ten jest znaczący nie tylko dla zrozumienia antropologii Malinowskiego. Jest on przede wszystkim ważny dla zrozumienia tego, co dziś robią antropolodzy, także ci korzystający z innych, nie wykorzystywanych jeszcze w czasach twórcy *Argonautów* technik „zapisu”

⁵ Korzystam tu z kategorii Richarda Baumana, która dla odróżnienia od performansu związanego z performatyką, przywoływana jest w oryginale (zob. Bauman 2012).

doświadczenia terenowego: kamery czy dyktafonu. Etnografia wszak zanurzona jest – jak przypominają Tomasz Rakowski i Helena Patzer (b.d.) – w pre-tekstowym świecie doświadczenia, opierając się na wiedzy nieartykułowanej, związanej z ucieleśnionym „organem percepcji”.

Jak zauważał Malinowski w sławetnym wstępie do *Argonautów Zachodniego Pacyfiku* – „etnograf jest własnym kronikarzem (a zarazem i historykiem w jednej osobie)” (Malinowski 2005: 13) w tym sensie, że pisze on sam sobie źródła, które nie istnieją na papierze, w trwałych, zmaterializowanych dokumentach. Innymi słowy, etnograf dokonuje remediacji i rekontekstualizacji doświadczenia, przekształcając to, co mówione, w to, co pisane oraz to, co milczące, w to, co ujawnione (zob. Clifford 1990). Porównanie pracy historyka i etnografa wiodło do wniosku, który rozwijają obecnie wspomniani już Rakowski i Patzer (b.d.): historyk obcuje z obiektywizowanym, urzeczowionym, zewnętrznym względem siebie źródłem, od którego w dowolnym momencie może się oderwać, podczas gdy etnograf jest wrzucony w to, co się dzieje, w wielozmysłowe i wielopoziomowe „bycie w terenie”. Właśnie dlatego ten ostatni nie tyle pisze własne źródła, ile je wcześniej w różnorodny sposób „performuje”. A ponadto – jak podkreślał Malinowski – jest on „własnym kronikarzem”. Albowiem historie, z którymi obcuje, są jednocześnie jego własną historią, a notowane zdarzenia są miejscami, w których jego doświadczenie przenika się z doświadczeniami ludzi, o których pisze.

Podsumowując, w odniesieniu do praktyk i gatunków stosowanych przez Bronisława Malinowskiego, starałam się w tym tekście oświetlić dwie kwestie. Pierwsza z nich dotyczy sprawy dość zapoznanej: tego, iż refleksywne zrozumienie praktyki etnograficznej wymaga zrozumienia procesu przekształcania zmysłowo-cieleśno-poznawczego bycia w terenie w określone medialnie i gatunkowo przedstawienie tego, co badane. Proces ten, jak sądzę, nie musi być po prostu redukcją, sprowadzeniem wielowymiarowego i wielozmysłowego poznania do postaci dwuwymiarowego, wzrokowo percypowanego tekstu. Tekst – jak podkreślał Stoller – posiada także określone narzędzia częściowego choćby ewokowania wielozmysłowego doświadczenia, a stosunkowo redukcyjne notatki terenowe mogą za pomocą wiedzy ucieleśnionej samego antropologa przekształcić się w zmysłową, plastyczną etnografię. Druga z oświetlanych kwestii dotyczy tego, w jaki sposób refleksywne zrozumienie pracy etnograficznej wraz z towarzyszącymi jej mediami i formami zapisu wymaga uwzględnienia wielozmysłowego doświadczenia zarówno badanych, jak i badającego. Nie może być ono – jak sądzę – rekonstruowane na podstawie sugerowanej przez teoretyków mediów fenomenologii zmysłów, zgodnie z którą każdy zmysł, traktowany jako samodzielny, pojedynczy organ percepcji oderwany od ciała oraz różnorodnych kulturowo, funkcjonalnie i strukturalnie praktyk działania, posiada określoną raz na zawsze specyfikę i epistemologię. Nie tylko istnieją różnorodne kulturowo hierarchie zmysłów. W każdej kulturze każdy zmysł, podobnie jak media, używany jest w różnorodny sposób. Innymi słowy, istnieją różne praktyki patrzenia, słuchania, dotykania, smakowania i wąchania związane z działaniem

nie tylko poznawczym, ale przede wszystkim cielesnym; praktyki przekładające się na określoną zmysłowość etnografii.

W zmysłowej narracji monografii Malinowskiego – co starałam się pokazać – dominantę stanowiło doświadczenie wizualne związane z różnymi formami bycia w terenie: robieniem zdjęć, rysowaniem, spacerowaniem, podziwianiem widoków, gimnastyką. Doświadczeniu temu, rzecz jasna, daleko było do eksperymentów przedstawicieli zwrotu zmysłowego usiłujących uruchomić heterogeniczne formy reprezentacji doświadczenia słuchowego, dotykowego, smakowego i zapachowego. Dlatego narracja Malinowskiego była o tyle łatwa, że choć podejmowała grę z poetyką gatunku monografii, swobodnie znajdowała rozwinięty metasłownik, regulowany czytelnymi dla odbiorcy zasadami i pozwalający na ewokowanie tegoż doświadczenia. Przypadek Malinowskiego – jak starałam się pokazać – jest wysoce instruktywny dla refleksji zarówno nad organizacją „zmysłowego” pisarstwa antropologicznego, jak i kwestią skomplikowanych relacji między sposobami przywoływania świadectwa zmysłów w różnorodnych, używanych przez antropologów gatunkach piśmiennych. Nie zmienia to jednak faktu – o czym przypominają zarówno Paul Stoller, jak też Sarah Pink i David Howes – że zadanie budowy słowników, poetyk i gatunków tekstowych oraz związanych z nimi ściśle praktyk kulturowych pozwalających na uruchamianie odmiennego sensorium w antropologii stoi jeszcze przed nami.

Literatura

- Bauman, R. (2012). Sztuka słowa jako performance. Przeł. G. Godlewski. W: P. Czapliński (wyb.), *Literatura ustna* (s. 202–234). Gdańsk: słowo/obraz/terytoria.
- Bell, A. (2009). For Scientific Purposes a Stand Camera Is Essential. W: C. Morton, E. Edwards (ed.), *Photography, Anthropology and History. Expanding the Frame* (s. 143–170). Farnham, Burlington: Ashgate Publishing.
- Cassirer, E. (1972). *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Przeł. A. Staniewska. Warszawa: Czytelnik.
- Clifford, J. (1990). Notes about (Field)notes. W: R. Sanjek (ed.), *Fieldnotes. The Makings of Anthropology* (s. 47–70). Ithaca: Cornell University Press.
- Clifford, J. (2000). O etnograficznej autokreacji: Conrad i Malinowski. Przeł. M. Krupa. W: tegoż, *Kłopoty z kulturą* (s. 105–129). Warszawa: Wyd. KR.
- Czaja, D. (2000). Malinowski o kolorach. Między estetyką a antropologią. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, 1–4, 385–398.
- Geertz, C. (2003). Anty-antyrelatywizm. Przeł. Z. Pucek. W: tegoż, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne* (s. 58–88). Kraków: Universitas.
- Geertz, C. (2005). *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*. Przeł. D. Wolska. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Godlewski, G., Karpowicz A., Rakoczy M., Rodak P. (red.). (2013). *Od aforyzmu do zinu. Gatunki twórczości słownej*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Goody, J. (2011). Co jest na liście? Przeł. M. Szuster. W: tegoż, *Poskromienie myśli nieoswojonej* (s. 96–135). Warszawa: PIW.
- Harris, R. (2009). *Rationality and the Literate Mind*. London, New York: Routledge.

- Howes, D. (2003). *Sensual Relations. Engaging the Senses in the Culture and Social Theory*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Elias, N. (2012). O widzeniu w naturze. Przeł. M. Bucholc. *Stan Rzeczy*, 2(3), 13.
- Emerson, R.M., Fret R.I., Shaw L.L. (1995). *Writing Ethnographic Fieldnotes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Foucault, M. (2000). Techniki siebie. Przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński. W: tegoż, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism* (s. 247–275). Warszawa: PWN.
- Kubica, G. (2005). Argonauci, Trobriandy i Kula z perspektywy stulecia. W: B. Malinowski, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Malinowski, B. (1987). *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu* (red. i oprac. G. Kubica). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Malinowski, B. (2005). *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*. Przeł. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szykiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- McLuhan, M. (2001). *Wybór tekstów*. Przeł. E. Różalska, J.M. Stokłosa. Poznań: Zysk i S-ka.
- Mitchell, W.J. (2013). *Czego chcą obrazy. Pragnienie przedstawień, życie i miłości obrazów*. Przeł. I. Kurz, Ł. Zaremba. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Napiórkowski, M. (b.d.). Podróż Petrarki na Mont Ventoux. Renesansowa wyobraźnia turystyczna między konwencją a indywidualizmem (tekst nieopublikowany).
- Olson, D.R. (2010). *Papierowy świat. Pojęciowe i poznawcze implikacje pisania i czytania*. Przeł. M. Rakoczy. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Ong, W.J. (2011). *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*. Przeł. J. Japola. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Payne, H.S. (1981). Malinowski's Style. *Proceeding of the American Philosophical Society*, 125(6), 416–440.
- Pink, S. (2009a). *Doing the Sensory Ethnography*. London: SAGE Publications.
- Pink, S. (2009b). *Etnografia wizualna. Obrazy, media i przedstawienia w badaniach*. Przeł. M. Skiba. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Rakoczy, M. (2012). *Słowo, działanie, kontekst. O etnograficznej koncepcji języka Bronisława Malinowskiego*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Rakoczy, M. (2013). Zdokumentować Kiriwinę. Szkic o pewnych notatkach terenowych. W: G. Godlewski, A. Karpowicz, M. Rakoczy, P. Rodak (red.), *Communicare. Almanach antropologiczny nr 4, Twórczość słowna/literatura. Performance, tekst, hipertekst* (s. 142–156). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Rakowski, T., Patzer, H. (b.d.). Introduction: Pretextual Ethnography and the Challenge of Phenomenological Knowledge-Making. W: T. Rakowski, H. Patzer (eds.), *Pretextual Ethnographies. Challenging the Phenomenological Level of Anthropological Knowledge-Making* (w druku).
- Ritter, J. (1996). *Krajobraz. O postawie estetycznej w nowoczesnym społeczeństwie*. Przeł. Cz. Piecuch. W: S. Czerniak, J. Rolewski (red.), *Studia z filozofii niemieckiej* (t. 2, s. 54–65). Toruń: Wyd. UMK.
- Rodak, P. (2009). *Pismo, książka, lektura. Rozmowy: Le Goff, Chartier, Hébrard, Fabre, Lejeune*. Przeł. A. Gronowska i in. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Rodak, P. (2011). *Między zapisem a literaturą. Dziennik polskiego pisarza w XX wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Rodak, P. (2013). *Praktyki i gatunki piśmienne (ze szczególnym uwzględnieniem gatunków autobiograficznych)*. W: G. Godlewski, A. Karpowicz, M. Rakoczy (red.), *Com-*

- municare: almanach antropologiczny nr 4. Twórczość słowna/literatura* (s. 70–81). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Sanjek, R. (ed.). (1990). *Fieldnotes, The Makings of Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press.
- Simmel, G. (2006). *Most i drzwi. Wybór esejów*. Przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Stoller, P. (1989). *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Vandendorpe, C. (2008). *Od papirusu do hipertekstu. Esej o przemianach tekstu i lektury*. Przeł. A. Sawisz. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Young, M.W. (2000). Kiriwina Malinowskiego. Fragmenty. Przeł. S. Sikora. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa, 1–4*, 147–158.
- Young, M.W. (2008). *Bronisław Malinowski. Odyseja antropologa 1882–1920*. Przeł. P. Szymor. Warszawa: Wydawnictwo Książkowe Twój Styl.
- Wright, T. (2000). Antropolog jako artysta: fotografie Malinowskiego z Trobriandów. Przeł. S. Sikora. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa, 1–4*, 137–146.

SUMMARY

Four senses in the Trobriand Islands – the body and writing of an ethnographer

In this article I discuss Bronisław Malinowski's ethnography in the context of the so-called "sensual turn" in anthropology. I assume that although Malinowski was not a theoretician of the senses, he consciously practiced the "sensual" anthropological narrative later proposed by Paul Stoller. The main purpose of my article is to ask a question which exceeds a reflection on the classics of anthropology. The question is: what are the anthropologist's bodily practices and how are they related to various, especially written, forms of representation of field experience? The data for my analysis was sourced from Malinowski's monographs, his personal diary and his fieldnotes, which serve to reveal not only the specifics of Malinowski's narrative but also what is hidden behind the scenes of his field experience: bodily practices and the specificity of the anthropological sensorium. I also aim to show a variety of tensions inherent in the sensual organization; tensions that are associated with certain cultural practices as well as, among others, the literary genres used by anthropologists.

Key words: Malinowski Bronisław, sensual turn, cultural practice, bodily practice, literacy, literary genre

MICHAŁ ŻERKOWSKI

Uniwersytet Łódzki

Pozegnanie z terenem. Esej antropologiczny

Było to tak, jakbym się żegnał z posągiem
Ernest Hemingway

Kilka lat temu, przeglądając serię słynnych zdjęć „unieruchamiających” Bronisława Malinowskiego pośród Trobriandczyków, w jego białym, paramilitarnym, kolonialnym stroju, przypomniałem sobie o pewnym dialogu pochodzącym z *Kolonii karnej* – opowiadania Franza Kafki (1975: 105), napisanego w roku wyruszenia Malinowskiego do Oceanii (zob. Paluch 1990: 124):

- Te mundury są jednak za ciężkie, jak na kraje podzwrotnikowe – powiedział podróżny, zamiast, jak tego oczekiwał oficer, zainteresować się aparatem.
- Zapewne – odparł oficer, myjąc zabrudzone oliwą i smarem ręce w przygotowanym kuble z wodą – ale one oznaczają ojczyznę; nie chcemy stracić z myśli ojczyzny. Ale niech pan teraz spojrzy na ten aparat (...).

Irytacja oficera jest znacząca. Zamiast omawiać zawiloci skonstruowanego aparatu kaźni, musi sobie uświadomić i wysłowić swój stosunek do noszonego stroju. Konsekwencje takiego procesu, choć już nie wyrażone literacko przez Kafkę, przedstawiać się mogą jedynie dramatycznie. Strój, który został zdemaskowany jako wiążący (z fantazją) i luzujący (realia) element, narzędzie umożliwiające odpowiednie (a więc bezpieczne) bycie w miejscu uznanym za „inne” – staje się kostiumem. Kostiumem, który jednoznacznie określa stosunek do tego miejsca. Miejscem tym jest Tam, czyli Teren¹.

¹ W dalszej części tekstu używać będę figuratywnej formy „Teren”, która – już w planie zapisu – ma być próbą właściwego uogólnienia i sprobmatyzowania pojęcia terenu. Tym samym pojawienie się formy „teren” – jeśli nie związane wyłącznie z wymogami ortografii – jednoznaczne będzie z odniesieniem się do Terenu rozumianego w sposób, który ze względu na brak bardziej satysfakcjonującego określenia nazywam „standardowym” (ale niekoniecznie „tradycyjnym”, jako że nie musi być ujmowany w kategoriach charakterystycznych dla „tradycyjnej etnografii”). „Standardowość” oznacza dla mnie w szczególności (ale nie wyłącznie) brak wyuczulenia na kwestię represjonującego partnerów w badaniach (czyli – by znów posłużyć się figuratywnymi formami – Innego i Antropologa), ideologicznego wydzielenia Terenu ze świata.

Wspominam czas, kiedy usilnie próbowałem przyzwyczać się do uderzającego wrażenia absurdalności i zakłopotania, które zawsze mi towarzyszyły, kiedy słyszałem lub wypowiadałem to słowo. Teren był dla mnie surrealistycznym miejscem w surrealistycznym czasie. Wpisany w zestaw ledwie uświadamianych, bo korzeniami tkwiących w dziecięcej wizji, wyobrażeń – jawnie wciąż łączony był z anachronizmem delegacji „w dawnym stylu”, kontrolą, inwentaryzacją, wymogami prowadzenia handlowych interesów. Kojarzył się ze zoraną płaską ziemią, po której chodzi człowiek „rzucony w świat”, ktoś nie „stamtąd”², oddzielony i wymyślający siebie.

Dokąd ci ludzie idą
kwiat okolicznych osiedli
więcej muzykanci
tłum tańczy co tchu
a ja jestem tylko bezimiennym przechodniem
albo kimś innym czyjego imienia już nie pamiętam
(Soupault 1976: 317)

Nie odwracałem się „w biegu” (Soupault 1976: 317), aż w końcu „teren” – termin bez końca powtarzany, „wszedł mi w krew”. Pracowicie się go uczyłem. Starłem się go zaakceptować i ostatecznie sam siebie przekonałem. Teraz pracowicie próbuję się z nim rozstać.

Dziś, podobnie jak przed laty, patrząc na terenowe fotografie Malinowskiego, widzę przede wszystkim jego fizyczno-symboliczne oddalenie³.

Jest cały ubrany na biało i otoczony przez czarne ciała, ostro wyróżniając się postawą i pozą. Z pewnością nie jest to człowiek, który byłby skłonny „stać się tubylcem”. Taka autoprezentacja pokrewna jest gestom Europejczyków w koloniach, którzy ubierali się w sposób formalny do obiadu w gorącym i wilgotnym klimacie, żeby czuć, że nie mogą się ześlizgnąć „poza krawędź”. (Clifford 2004: 162)

Rzeczy w świecie Terenu zdają się być „wyraźnie nie na swoim miejscu” (Douglas 2007: 191), a to przejmując lękiem i zmusza do działania zabezpieczającego przed domniemanym destrukcyjnym wpływem. Teren może zarazić fizycznie, ale i duchowo. Wyznaczane są zatem granice, a to, co one wydzielają i dookreślają, poddawane jest systematycznemu oglądowi. Teren jest terenem właśnie dlatego, aby mógł być kontrolowany. Z całą przemożną siłą objawia się tu dzia-

² Nie sposób nie zauważyć w tych symptomatycznych wyobrażeniach podobieństwa do tego, co opisuje James Clifford: „Ponadto, jak już sugerowałem, słowo »teren« (*»field«*) wywołuje w umyśle obraz oczyszczonej przestrzeni, uprawy, pracy, ziemi. Kiedy mówi się o pracy w terenie, *wyjeździe* w teren, posługuje się powstałymi w umyśle obrazami oddalonego miejsca, które ma swoje wewnątrz i zewnątrz i jest osiągalne dzięki fizycznemu przemieszczeniu” (Clifford 2004: 141).

³ Ujmując rzecz po bourdieu’owsku – nie ulega wątpliwości, że to, co dzięki nim zostaje ujawnione, to „fundamentalny wymiar poczucia społecznej orientacji” (Bourdieu 2005: 582) – *heksis* cielesna.

lanie praktyk dyscyplinujących: i to zarówno antropologię, jak i antropologa. Formujących dyscyplinę i dyscyplinujących badacza (por. Clifford 2004: 146–147; Clifford 2005: 24–52). Bycie w Terenie staje się dyscyplinującą sankcją. Totalizm obserwacji dotyczy nie tylko przedmiotu, ale i autokontrolnie (co w konsekwencji prowadzi do autokreacji⁴) – podmiotu. Antropolog jest – po foucaultowski – podatny, a poprzez podwójne zamknięcie – w stroju i w Terenie, jego ciało jest *blokowane*, a on sam – *ujarzmiany* (por. Foucault 2009: 26–31). Uprzedmiotowiony i uprzedmiotawiający. Alienacja rodzi w nim wrażenie stwórczej dominacji, a to z kolei prowadzi do protekcyjnego zawłaszczenia Terenu i ludzi do niego przypisanych. Tam było rodzajem „ludzkiego zoo”, a „ludzkie zoo” były swoistymi ambasadami Tam⁵.

Teren – stając się symbolicznym minusem tego, co oczywiste – sam stał się oczywistością. To, jak stosunkowo świeża jest dyskusja o tym, czym w istocie jest Teren, jak był, jest i powinien być rozumiany – świadczy tylko o skali jego doksastycznego znaturalizowania.

Dziś, wciąż nie wytracając dla jednych swojego pierwotnego, fizycznego (czy wręcz fizykalnego) znaczenia, przez innych teren badań coraz częściej zaczyna być ujmowany jako tych badań zakres (obszar w znaczeniu dziedziny). Przestaje być miejscem działań antropologa i „badanych”⁶, a zaczyna być utożsamiany z praktyką badawczą i/lub przedmiotem (a nieraz i obiektem) badań (choć problematyczność takiej identyfikacji jest, jak się zdaje, aż nadto widoczna, jako że wynika z nielogicznego postawienia znaku równości pomiędzy – by wyrazić to w języku często używanych metafor – sceną a grą aktorów czy też w skrajnym wypadku – sceną a samymi aktorami). Bez względu jednak na to, jak daleko rozciągać (by nie powiedzieć – naciągać) będziemy domenę pojęciową terenu jako wyrazu (por. Wróblewski 2013), nie jesteśmy w stanie uciec przed naszym nieszczęsnym osiągnięciem – spuścizną Terenu powoływanego jako czas i przestrzeń o innym, niesymetrycznym statusie. Rozumienie Terenu się zmienia, ale jego opresyjność

⁴ Najpełniejszym zapisem fantazmatycznej autokreacji w przypadku Malinowskiego jest niewątpliwie jego stylizowany na modłę conradowską – *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu* (por. Clifford 2000: 105–129).

⁵ Jak zauważają w swoim tekście na temat „ludzkich zoo” i ich genezy – Pascal Blanchard, Nicolas Bancel, Gilles Boëtsch, Éric Deroo i Sandrine Lemaire: „(...) uczeni potrzebowali antropologicznych i etnograficznych kolekcji, ale niezbędne im także było obserwowanie, dotykane, mierzenie i studiowanie żywych ludzi. Istniały tylko dwa możliwe rozwiązania tego problemu: albo konieczne było »ruszenie w teren« – co oznaczało długie, żmudne i kosztowne ekspedycje, osiągalne tylko dla tych, którzy dysponowali znacznymi środkami; albo obiekty badań musiały być doprowadzone przed oblicze uczonych” (Blanchard i in. 2008: 5).

⁶ Należy podkreślić, że pojęcie „badany” uważam za nader ryzykowne. Istotą mojej nieufności względem niego można, jak sądzę, wyrazić aforystycznie: nie jesteśmy lekarzami – nie badamy ludzi, ale problem. I choć problemami, które nas interesują, są ludzkie działania i myślenie, to kluczowy jest tu status „badanych”, czyli osób, które stają się (czasownik niedokonany) naszymi partnerami i przewodnikami – informatorami (zob. Rabinow 2010: 130) w najlepszym tego słowa znaczeniu.

pozostaje z nami⁷ i doprawdy nie ma znaczenia, gdzie znajduje się mityczne Tamani to, kto z figuratywnej diady Antropolog-Inny „przybywa”, a kto pozostaje „unieruchomiony” (por. Appadurai 1999: 228–234; Rakowski 2011: 138–143).

Mówiąc (a więc myśląc) o Terenie i w konsekwencji działając podług tego mówienia, dokonujemy „niemożliwego” wydzielenia go ze świata (por. Amit 2004: 5–6). Dychotomizujemy czasoprzestrzeń (czyli w istocie zbiór zdarzeń) na Teren i nie-Teren, przy czym ten ostatni, jako że oswojony (bo tradycyjnie składany z elementów o także zróżnicowanym statusie, czyli z „ucodziennionego” czasu i przestrzeni „gabinetowej” pracy naukowej oraz tzw. życia osobistego)⁸, nie budzi w nas emocji właściwych uświęconemu⁹ miejscu i czasowi przeżywania¹⁰. Teren staje się obszarem inicjacji (zob. Gupta, Ferguson 1992: 6; Clifford 2004: 148; Trąbka 2007: 81–99), gdzie rolę zaczyna odgrywać poetyka doświadczenia mistycznego¹¹ i przymus instytucjonalny, myślenie o „świętym miejscu” separacji adepta (zob. Lévi-Strauss 1964: 36–37). Nasze fantazje o wtajemniczeniu nie są w stanie jednak nigdy się urzeczywistnić (por. Trąbka 2007: 94–96). Teren nie jest miejscem próby.

Rozpad świata na Teren i nie-Teren, na „profesjonalne” i „osobiste” (zob. Songin 2011: 152) staje się przyczyną biograficznego rozdwojenia. Pęknięcia, które na poziomie doświadczenia niejednokrotnie wiązać należy z tym, co w perspektywie

⁷ Niezwykle przekonująco brzmią w tym kontekście słowa Joanne Passaro: „Innymi słowy, chociaż wyraźne odniesienia do prymitywnych tubylców zasadniczo zniknęły z antropologicznego dyskursu, koncepcje »terenu«, które konstituowały i definiowały tychże tubylców – trwają. Świat w oglądzie antropologicznym, wciąż rozbity jest na »obszary« i »miejsca« sankcjonowane na potrzeby badań, zaludnione przez tych, którzy nie mogą być już dłużej egzotyczni, ale którzy wciąż są spójnym Ludem (Dominguez 1989) i koniecznie Innymi. Ponieważ »teren« funkcjonuje jako główny symbol dyscypliny, nawet gdy nietradycyjne miejsca badań terenowych są wliczane do antropologicznego kanonu, to jednak nadal postrzegamy je przez pryzmat zestawu założeń generowanych przez kolonialny światopogląd” (Passaro 1997: 148).

⁸ Dziś, oczywiście, „gabinet” i „dom” (przy czym obydwie te umowne czasoprzestrzenie pozostają ze sobą w relacji równości lub inkluzji) stają się Terenem ze wszystkimi tego konsekwencjami. Jednak, co należy podkreślić, ich właściwą specyfiką są długie okresy braku terenowego zaktualizowania (a zatem nie doświadczenia ich jako Terenu), które, kiedy już następuje, wiążąc się z ryzykiem (jeśli nie koniecznością) egzotykcji tego, co znane, prowadzi do różnych form alienacji badacza. Na tym, jak sądzę, polega zasadniczy kłopot z praktykowaniem etnograficznego surrealizmu i jego kolejnych inkarnacji (por. Clifford 2000: 161; Tokarska-Bakir 1995: 18; Kaniowska 1991: 3–6).

⁹ Kuszające, ale przekraczające możliwości tego eseju jest bliższe przyjrzenie się doświadczeniu terenowemu w perspektywie pojęć takich jak *numinosum* czy *mysterium tremendum et fascinans* (por. Otto 1999: *passim*). Interesujące efekty mogłoby też przynieść zestawienie kwestii ewentualnej sakralizacji Terenu z jego – wzmiankowaną przeze mnie – wyobrażoną nieczystością (por. Douglas 2007: *passim*).

¹⁰ W związku z problemem oczekiwań i rozczarowań względem imaginowanego (za sprawą dychotomii odległy/bliski, obcy/rodzimy) Terenu, jak również jego przepracowywaniem zob. D’Alisera 1999: 5–19.

¹¹ Za symptomatyczną w tym wymiarze bez wątpienia uchodzić może kwestia opisywanej przez niektórych antropologów doświadczenia „nierzeczywistości” (por. Tokarska-Bakir 1995: 17–18).

psychiatrycznej określane jest jako ontologiczna niepewność (*ontological insecurity*) (por. Laing 1990: 39–61). „Nie jestem naprawdę prawdziwym charakterem” – tym zdaniem zamknie Malinowski (2007: 657) swój *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*¹². „Nie posiadamy tożsamości, lecz je wynajdujemy. Piszę te słowa, próbując odzyskać miejsce w świecie (...)” – stwierdzi Kirsten Hastrup (2008: 156) „zneglizowana” paraantropologicznym działaniem na sobie, w sytuacji, która będąc negatywem okoliczności, w jakich znalazł się Malinowski – również wynikała z rozbicia „ja”¹³.

Patrząc na fotografie Marcela Griaule’a, nie można się dziwić, że pisząc o swoich bolesnych doświadczeniach, przywoływała Hastrup jego prowokacyjne myśli i przemocowe praktyki (zob. Hastrup 2008: 146, 155). Pamiętam dojmujące poczucie *déjà vu*, kiedy po raz pierwszy je zobaczyłem. Jego jasny, paramilitarny strój zdawał się być dokładnym powtórzeniem kolonialnego kostiumu z Trobriandów – zaczynając od korkowego kasku, a na wysokim obuwiu (z tą różnicą, że Griaule nosił oficerki zamiast sztylp) kończąc¹⁴.

Być może jest to dziwactwo nabyte w lotnictwie wojskowym, lecz zawsze oburzam się, gdy muszę badać nieznaną tereny pieszo. Widziane z góry, z powietrza dane terytorium zachowuje niewiele tajemnic. (...) Dzięki wykorzystaniu samolotu ustalona została struktura kryjąca się u podstaw zarówno topografii, jak i umysłów. (Griaule 1943: 61–62 [za:] Clifford 2000: 79)

Słowa z Griaule’owskiego *Les Saô légendaires* wciąż brzmią uderzająco. Czy antropolog-lotnik, który z wysokości lustruje niedookreśloną jeszcze swoim słowem ziemię, nie jest doskonałym symbolem parcelującej mocy „władzy-wie-

¹² Nie ukrywam, że cały ostatni diariuszowy wpis Malinowskiego, datowany na 18 lipca 1918 r. (zob. Malinowski 2007: 656–657), jak i inne znaczące fragmenty jego dziennika – uważam za niezwykle interesujące w kontekście Theweleitowskiej wizji męskich fantazji. Psychoanalityczne ujęcie osobowości Malinowskiego jako osobowości „jeszcze-nie-w-pełni-narodzonego” (*the not-yet-fully-born*) jest prawdziwym wyzwaniem, na które jednak w ramach tego eseju nie mogę sobie niestety pozwolić (por. Theweleit 1989: 210–225).

¹³ Ujmując rzecz psychoanalitycznie, można powiedzieć, że struktura fantazji uległa dezintegracji, a rzeczywistość została utracona. Przedmiot pożądania bowiem nie może zostać „zdesublimowany”. Jest fantazmatycznym wsparciem rzeczywistości, kiedy – do czego jeszcze powrócę – wiąże go z nami rodzaj dystansu (sic!) (zob. Žižek 2001a: 148–150; Žižek 2001b: 129–135, 150–151). W kwestii Lacanowskiego rozumienia *aphanisis* jako „zaniku podmiotu” zob. Lacan 1998: 207–208.

¹⁴ Nieodparte jest, moim zdaniem, wrażenie, że te historyczne zjawiska (i kluczowe dla formowania się terenowych metod badawczych w tradycji anglosaskiej i kontynentalnej postaci), jak widma z hauntologicznej narracji, zdają się wciąż nad nami krążyć (i to pomimo doświadczeń, które od czasu ich zaistnienia stały się naszym udziałem), jako że same legły u fundamentów antropologii kulturowej pojmowanej jako dyscyplina, której znaczącym suwerennym (*maître signifiant*) (zob. Lacan 1999: 143–144; Lacan 2006a: 693–694; por. Leder 2014: 29) są badania terenowe. „Nawiedzać (*to haunt*) to nie znaczy być obecnym (...) widmo jest paradoksalną inkorporacją, stającym się ciałem, pewną fenomenalną i cielesną formą ducha. Staje się raczej pewnym »czymś«, co pozostaje trudne do nazwania: to ani duch, ani ciało, a zarazem jedno i drugie” (Derrida 2006: 202, 5).

dzy” (por. Foucault 2009: 29)? Czy nie jest doskonałym ucieleśnieniem zasad panoptyzmu (por. Foucault 2009: 210–212)?

Dla Griaule’a Teren był jednak czymś więcej niż tylko miejscem represjonującego doglądu czy nawet manipulacji wpisanej w poetykę sądowego procesu (por. Clifford 2000: 85). Był polem bitwy. Badanie jest „oblężeniem, które trzeba zorganizować” (Griaule 1943: 60 [za:] Clifford 2000: 81), a pojedynczy badacz, podobnie jak wojskowy, powinien polegać na jemu podobnych i wspólnie z nimi uformować „element bojowy, taktyczną jednostkę badawczą, w której każda osoba, zachowując swoje osobiste przymioty, będzie świadoma faktu, że staje się myślącym trybem maszyny, dla której funkcjonowanie jest niezbędna, lecz bez której jest niczym” (Griaule 1957: 26 [za:] Clifford 2000: 83).

Ta przytłaczająca, maskulinistyczna retoryka wojennej przewagi nie powinna nas jednak zaskakiwać. Teren to przecież teren walk i teatr działań wojennych. Od *fieldwork* do *battlefield* jest niedaleko, tak jak nie jest daleko od *terrain* do *human terrain*¹⁵. Nigdy nie wolno nam zapomnieć, że „pierwotną zbrodnią” naszej dyscypliny jest nie tylko zaangażowanie kolonialne, ale także zdumiewająca „militarna dyspozycyjność”¹⁶. Pentagonowski Human Terrain System ze swoimi Human Terrain Teams, w których antropolog (na własne życzenie) sprowadzony zostaje do roli efektywnego narzędzia pacyfikacji, jest niczym innym, jak tylko najboleśniejszą (bo najświeższą) egzemplifikacją tej tradycji¹⁷. Tradycji głęboko zanurzonej w metonimicznym myśleniu o Terenie. „Teren zareagował bardzo agresywnie” (cyt. za: Wróblewski 2013) – sformułowania tego typu nie należały do rzadkości w czasach „starego paradygmatu”. Czy jednak „ludzki teren” nie jest szczytowym osiągnięciem tej linii myślenia o miejscu, czasie, człowieku i jego kulturze? Czy człowiek na naszych oczach nie zostaje właśnie sprowadzony do roli przeszkody terenowej? Przeszkody terenowej o współczynniku humanistycznym 100%, by sparafrazować pewien stary dowcip¹⁸?

¹⁵ „Ludzki teren» (*human terrain*) jest definiowany jako charakteryzujące (sytuację – przyp. M.Ż.) kulturowe, antropologiczne i etnograficzne informacje o ludzkiej populacji i interakcjach w ramach wspólnego obszaru działań. Analiza »ludzkiego terenu« (*human terrain analysis*) jest procesem, poprzez który kształtowane jest rozumienie »ludzkiego terenu«. Łączy ona geografę człowieka z wiadomościami kulturowymi” (UK Ministry of Defence 2013: 1–2).

¹⁶ Pisząc o „militarnej dyspozycyjności”, czynię aluzję do „kulturowej dyspozycyjności” (*cultural capability*), definiowanej przez brytyjskie Ministerstwo Obrony jako „wykorzystywanie wojskowych specjalistów ds. kultury, w celu zapewnienia rozumienia (*to aid understanding*)” (UK Ministry of Defence 2013: 1–2).

¹⁷ Tradycja, o której wspominam, jest doprawdy zatrważającą linią rozwojową profesjonalnej antropologii, prowadzącą od badań Jamesa Mooneya z czasów masakry nad Wounded Knee (ludobójstwa wyznaczającego koniec tzw. wojen indiańskich w Ameryce Północnej), poprzez zaangażowanie w czasach I (oprotestowywane zresztą przez Franza Boasa) i II wojny światowej (z osławionym udziałem Gregory’ego Batesona na czele), zimnowojenne konflikty w Azji Południowo-Wschodniej i Ameryce Łacińskiej, aż po najnowszy jej wytwór, czyli pentagonowski Human Terrain System (zob. Kowalski 2013: 124–141; Dzurak 2008: 36–40; Kukuczka 2010: 75–84; González 2007: 14–19; González 2008: 21–26).

¹⁸ W znanym dowcipie właściwą żołnierską odpowiedzią na pytanie „Co to jest rzeka?” ma być zdanie „Rzeka to przeszkoda terenowa o wilgotności 100%”.

Teren działań wojennych nie istnieje stale. Podobnie jak Teren – jest aktualizowany, powoływany poprzez nastawienie i późniejszą aktywność. O ile jednak teren „twardo stąpających po ziemi” wojskowych jest pewną fikcją, umownym (ale nie nieprawdziwym) teatrem bieżących działań, o tyle Teren antropologów jest czymś o wiele większym. Jest fantazją (por. S. Freud 2000: 337–341; Lacan 2006a: 532; Lacan 2006b: 37; Lacan 1998: 185; Žižek 2001a: 153–154; Žižek 2006: 40–41). Teren jest „dobry do myślenia” i jako fantazja działająca „jak pusta płaszczyzna, jak rodzaj ekranu do projekcji naszych pragnień” (Žižek 1992: 8)¹⁹ umożliwia nam funkcjonowanie, które po freudowsku określane ma być przez zastępującą zasadę rzeczywistości – zasadę przyjemności (zob. Freud 2007: 324–325). Będąc fantazją, w kontekście której rozgrywać się mogą inne fantazje, Teren staje się nieoddzielny od naszego – fantazmatycznie przeżywanego – w nim bycia. Jeśli zaś istotnie w trakcie badań terenowych konstruujemy antropologiczną wiedzę, to fantazje są znaczącym tej wiedzy składnikiem.

Można odnieść wrażenie, że coraz bardziej już historyczne stanowiska zaangażowane w demaskowanie fikcji narracji antropologicznego tekstu nie doceniły tej nieustannie wytwarzanej fikcji, jaką są fantazje²⁰. Fikcji rozumianej już nie w kategoriach teoretycznoliterackich, a psychoanalitycznych²¹. W tej perspektywie momentem krytycznym nie jest pisanie o byciu Tam, ale samo bycie Tam, a właściwie – doświadczenie tego bycia²². To Tam działają nasze fantazje. Ich opis z właściwymi mu strategiami jest, jak się zdaje, kolejnym etapem fantazmatycznego przeżywania, kolejnym poziomem mityzującej reprezentacji. Kamień

¹⁹ To stwierdzenie Slavoj Žižka należy jednak od razu uzupełnić innym cytatem z jego pism: „Fantazmat jest zasadniczo scenariuszem, który wypełnia pustą przestrzeń podstawowej niemożliwości, jest ekranem maskującym próżnię. (...) Fantazmatu jako takiego nie można zinterpretować, lecz tylko »przekroczyć«” (Žižek 2001a: 156).

²⁰ Za znaczący wyjątek może tu uchodzić stanowisko Stephena A. Tylera i jego specyficzne rozumienie etnografii jako fantazji: „Etnografia jest fantazją, ale nie jak te (serial telewizyjny »Dallas« i *DSM III* – podręcznik z klasyfikacją zaburzeń psychicznych wydany w 1980 r. przez Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne – przyp. M.Ż.) – fikcją, gdzie fikcja wiązałaby się z istnieniem zewnętrznego osądu. Osąd umiejscowiony jest w samej etnografii, a to umiejscowienie, ta ewokacja rzeczywistości – także jest fantazją. Nie jest fantazją o rzeczywistości (*reality fantasy*) jak »Dallas«, ani rzeczywistością (zobiektywizowanych – przyp. M.Ż.) fantazji (*fantasy reality*) jak *DSM III*; jest fantazją o rzeczywistości fantazji (*a reality fantasy of a fantasy reality*). W takim ujęciu, realizm jest wywoływaniem możliwego rzeczywistego świata, który w fantazji jest już nam znany” (Tyler 1986: 139).

²¹ W tym kontekście warto przywołać słowa (tak niezależnej w swoich wyborach teoretycznych) Joyce McDougall: „Język informuje nas, że scenarzysta nazywa się *ja*. Psychoanaliza nauczyła nas, że scenariusze zostały napisane całe lata temu przez naiwne, dziecięce *ja* walczące o przetrwanie w świecie dorosłych, którego konwencje są całkiem odmienne od tych, które obowiązują w świecie dziecka. Te psychiczne dramaty mogą być odgrywane w teatrze naszych własnych umysłów lub ciał, ale mogą także realizować się w świecie zewnętrznym, nieraz z wykorzystaniem umysłów i ciał innych ludzi, a nawet społecznych instytucji jako swojej sceny” (McDougall 1991: 4).

²² W kwestii fikcji badań terenowych por. Geertz 1968: 154–155.

węgielny został już jednak dawno położony, a miejscem jego ulokowania jest nasza psychika²³.

Kiedy rozmyślamy o Terenie, w którym mamy dopiero się pojawić, kiedy analizujemy – często krytycznie i z rozbawieniem – nasze wyobrażenia, starając się wyprzeć (to chyba najwłaściwsze słowo) wszelkie przesady i ironią unieważnić grozę wciąż na nowo uobecnianych przesądów²⁴, dochodzimy do względnej i złudnej (bo ufundowanej na fantazji o zniszczeniu innych fantazji) równowagi. Bycie Tam nas jej jednak najczęściej (jeśli nie zawsze) pozbawia. Tu (czyli Tam) dochodzi bowiem do kluczowego procesu. To tu nowe i groźniejsze – bo nieświadomione – fantazje zostają puszczane w ruch. To tu nieświadomie – równie zresztą często, co zdając sobie z tego sprawę (i w równym stopniu, bo nigdy w pełni) – przeżywamy nasze bycie „antropologiem w terenie”. Nasze buty stają się tymi „ubłoconymi butami” (por. Clifford 2004: 139). To tu naszą głowę zaczyna przygniatać fantom korkowego kasku.

Realizacja fantazji o byciu badaczem terenowym – skądinąd podobnie jak każdej innej – nie opiera się na gwarancji bezpośredniego usatysfakcjonowania, a prowadząc ku perwersyjnemu dyskontowaniu sytuacji wynikającej z czynienia z siebie przedmiotu pożądania (psychoanalitycznie rozumianego) Innego, jest w istocie realizacją scenariusza, który ma wypełnić „pustkę, przestwór pragnienia Innego” (Žižek 2001a: 143), odpowiedzieć na przerażające pytanie o to, czego tak naprawdę chce od nas Inny, czego od nas oczekuje (zob. Žižek 2001a: 142–146)²⁵. „Fantazja jest wsparciem pożądania; nie jest obiektem, który jest wsparciem pożądania. Podmiot zachowuje siebie jako pragnącego w odniesieniu do jeszcze bardziej złożonego zespołu znaczących” – pisał Jacques Lacan (1998: 185). Pożądamy Innego, ale i jego pożądania, a jako że pożądamy pożądać, pożądamy przede wszystkim tego, czego pożąda on²⁶. W swoim klasycz-

²³ Obawiam się, że to właśnie w tym kontekście wiele z antropologicznie wpływowych prób zdystansowania się wobec spuścizny badań terenowych, pomimo swojej niekwestionowanej doniosłości (choćby ze względu na ich wkład w refleksję na temat nieusuwalnych z relacji informator – antropolog, wyobrażeń o wzajemnych oczekiwaniach), należy uznać za niewystarczające, jeśli nie wręcz petryfikujące w pewnych rejestrach, fantazmatyczny tych badań charakter (por. np. Rabinow 2010: *passim*).

²⁴ Należy zaznaczyć, że nie mam tu na myśli konceptualizowanych teorii, które zwykle stanowią element (szczęśliwie, jeśli nie nienaruszalny w kontekście późniejszych doświadczeń) naszych badań jeszcze przed wyruszeniem w Teren (por. Lubaś 2011: 53–54).

²⁵ Oto zresztą powód, dla którego w słynnym Lacanowskim trzecim grafie pragnienia (zob. Lacan 2006a: 690), formułę fantazmatu ($\$ \diamond a$) – która wyrażać ma usidlenie podmiotu ($\$$) „przez Innego, przez paradoksalny obiekt-przyczynę pragnienia w samym jego centrum (a), przez sekret, który wydaje się ukryty w Innym” (Žižek 2001a: 61) – odnaleźć można na końcu krzywej niepokojącego „Czego chcesz?”.

²⁶ „Pragnienie człowieka, powiedziałem pewnego dnia, aby być bardziej przystępnym – dla czego jednak nie powinienem mówić »człowiek«, tak, jakby to było nieodpowiednie słowo? – pragnienie, kropka, jest zawsze pragnieniem Innego. W zasadzie oznacza to, że zawsze pytamy Innego, czego pragnie” (Lacan 2008: 38; zob. także Lacan 2006a: 222; Lacan 2013: 65; Žižek 2001b: 24–27; Fink 2003: 252–254).

nym tekście – *Subwersja podmiotu i dialektyka pragnienia w nieświadomości freudowskiej* Lacan (2006a: 690, 691) wysławia ten problem następująco:

Ale musimy także dodać, że pragnienie człowieka jest pragnieniem Innego [*le désir de l'homme est le désir de l'Autre*], gdzie *de* odpowiada za to, co gramatycy nazywają „wskazywaniem podmiotu” – co oznacza, że człowiek pragnie jako Inny (oto co ustala prawdziwe pole ludzkich namiętności). Oto dlaczego pytanie Innego [*la question de l'Autre*] – które wraca do podmiotu z miejsca, w którym spodziewa się on otrzymać, jak od wyroczeni, odpowiedź – przybierając formę taką jak „*Chè vuoi?*”, „Czego chcesz?”, jest pytaniem, które najwłaściwiej kieruje podmiot ku ścieżce jego własnego pragnienia (...) pragnienie dostosowuje się do fantazji (...)²⁷.

Lacanowski Inny, czyli „wielki Inny” – porządek symboliczny, który jako determinująca nasze życie sieć symboli (zob. Lacan 2006a: 231)²⁸ jest porządkiem i rejestrem mowy (*langage*) (zob. Lacan 2013: 25–26)²⁹, a którego dyskursem jest nieświadomość (zob. Lacan 2006a: 10) – strukturyzuje nasze pragnienia, i to nawet jeśli mają one transgresywny charakter. Czy obsceniczna *jouissance*³⁰ – paradoksalna, ekscesywna rozkosz wynikająca (w odróżnieniu od *plaisir*) z przekroczenia zasady przyjemności (zob. Lacan 1998: 183–184; Žižek 2001b: 138–140) nie jest tym, co tak często nasze bycie w Terenie – na drodze spotkania z traumatycznym realnym³¹ – w ogniu transgresji (zob. Lacan 1997b: 192–203), która przecież szczególnie Tam bywa akceptowana (por. Bataille 1999: 68–73), czy poprzez wypełnianie superegotycznego obowiązku (zob. Lacan 1999: 3; Zupančič 2006: 156), rodzi? A jeśli tak, to czy ewentualne rozpoznawanie siebie w swojej niemożności całkowitego spełnienia się w tej empirycznej grze nie prowadzi jedynie do wytwarzania tego, co za Lacanem (2007: 19–20, 50–51, 80–83, 124, 147) moglibyśmy nazwać nadmiarem rozkoszy (*plus-de-jouir*)? Nadmiarem, który jest zarazem brakiem (a jako *objet petit a* – przyczyną pragnienia)? Rozkosz utraty tzw. złudzeń, ta specyficzna *jouissance* antropologicznej praktyki, niewąt-

²⁷ Nie sposób nie docenić wagi paradoksu, który – co prawda sygnalizowany już przeze mnie (zob. szósty akapit niniejszego eseju) – teraz się przed nami w pełnej okazałości zarysowuje: Teren jako *locus* empirycznego Innego (poddawanego represjonującemu oglądowi Antropologa) jest miejscem szczególnym, także ze względu na spojrzenie „wielkiego Innego” i zrodzenie się w Antropologu jako podmiocie (który za sprawą tego spojrzenia również zostaje poddany represji oglądu) – warunkującego fantazmat – pytania o jego intencje.

²⁸ Pojawiające się w *Funkcji i polu mówienia i mowy w psychoanalizie* sformułowanie mówiące o sieci symboli jest tożsamy z tym, co będzie później przez Lacana określane jako łańcuch dyskursu (zob. Lacan 1997a: 261), a przede wszystkim – łańcuch znaczących (zob. Lacan 2006a: 418), gdzie podmiot zdefiniowany jest jako to, co jest reprezentowane przez znaczące dla innego znaczącego (por. Lacan 2006a: 694).

²⁹ Tym samym „Inny musi być przede wszystkim uznany za miejsce, miejsce w którym mówienie jest konstytuowane” (Lacan 1997a: 274).

³⁰ W kwestii stosunku *jouissance* do *désir* (pragnienia, pożądania) zob. Braunstein 2003: 102–115.

³¹ „*Jouissance* wylania się, gdy sama rzeczywistość, będąca źródłem nieprzyjemności i bólu, jest doświadczana jako źródło traumatycznej-nadmiernej przyjemności” (Žižek 2001b: 139).

pliwie „powstaje wtedy, kiedy sama symboliczna artykulacja tej Utraty daje własną autonomiczną przyjemność” (Žižek 2001b: 105; por. Žižek 2001a: 201–202). Oto jak wygląda dialektyka psychoanalitycznie ujętej, Marksowskiej wartości dodatkowej naszej naukowej dojrzałości (por. Lacan 2007: 20, 80–81).

Interesująca nas fantazja, przedstawiona jako po lacanowsku rozumiana narracja – musi okazać się „falszem” świadczącym „o jakimś wypartym antagonizmie” (Žižek 2001b: 28; zob. także Žižek 2001a: 62).

Wspominam własne doświadczenia. Podczas pewnych badań przypadkowa obserwacja wiejskiego pogrzebu wymusiła na mnie zastosowanie określonej strategii. Byłem nieodpowiednio ubrany (i byłem o tym przekonany, pomimo uspokajających zapewnień poznanego wówczas rozmówcy, któremu zresztą z rozkoszą wyjaśniłem, kim jestem). Spontanicznie przyłączyłem się do pogrzebowego konduktu, ale moja pozycja była zdystansowana, i to zarówno w sensie fizycznej odległości dzielącej mnie od reszty żałobników, jak i za sprawą dystansu rozumianego jako społeczna różnica. Było to dla mnie silne przeżycie, ale z dzisiejszej perspektywy jestem skłonny uważać je za doświadczenie symulacyjne, wynikające z mojego stosunku do obserwowanych wydarzeń i mojego pozoracyjnego w nich udziału. Gdzieś na granicy świadomości autokreacyjnie odgrywałem „przed sobą” (czyli w istocie przed Innym, a zatem przed sobą, czyli przed Innym etc.) teatr bycia antropologiem. Świeżo nabyta tożsamość badacza terenowego rozpaczliwie domagała się paliwa, jakim były moje fantazmatyczne wyobrażenia na temat jej warunków, w tym wypadku stymulowane przez inscenizowane działanie (rozumiane jako przeciwieństwo brutalnego *passage à l'acte*) (zob. Lacan 2012: 77–88). Fantazja bowiem (jako próba produkowania i potwierdzania określonej tożsamości) musi, jak się zdaje, podtrzymywana być przez ciągle odgrywanie (nawet jeśli polega ono tylko na myśleniu o odgrywaniu) sytuacji, którą można określić jako „sytuację »nieomal jak«”³². „Jest duszno i upalnie nieomal jak w egzotycznym X”. „Cmentarz wygląda nieomal jak słynny cmentarz w Y”. „Jestem badaczem terenowym nieomal jak antropolog Z, który opisał swoje doświadczenia w pracy A”³³. Czas terażniejszy, ujaw-

³² Istotną cechą fantazji, podsycanej przeżywaniami sytuacji, którą nazywam „sytuacją »nieomal jak« – jest jej realizacyjna „niepełność”. Odegranie musi opierać się na pewnej fragmentaryczności – „dystansie wobec fantazji” (Žižek 2001b: 33). „Aby fantazja mogła funkcjonować, musi pozostać »niewyrażona«, musi zachowywać dystans wobec wyraźnie sformułowanej tkaniny symbolicznej, którą podtrzymuje” (Žižek 2001b: 32).

³³ Warto zauważyć, że epizod „sytuacji »nieomal jak«” w pewnym wymiarze podobny jest do tego, co przez Rogera D. Abrahamsa ujmowane jest jako doświadczenie, które charakteryzowane jest przez rozpoznanie tego doświadczenia typowości. Znaczące jest jednak to, że o ile cechą takiego doświadczenia jest jedynie uświadomienie sobie jego powtarzalności – tego „że nawet jeżeli coś zachodzi w naszym własnym życiu, to do pewnego stopnia stanowi to nowe odegranie rzeczy, które już się przydarzyły innym” (Abrahams 2011: 70–71) – o tyle „sytuacja »nieomal jak«, choć rozwija się już w momencie tak rozumianego odgrywania, domaga się jeszcze wsparcia przez fantazmatyczną (i często przejawianą fizycznie) teatralizację. Rzecz zatem nie polega tylko na – brzemienym zresztą w skutki – zauważeniu podobieństwa (ale tylko podobieństwa, bowiem „niepełność” jest jednym z warunków funkcjonowania samej

niający się tutaj, wcale jednak nie jest konieczny. Obawiam się, że eksplodować tu może, by tak rzec – na bieżąco, a z całą swoją mocą, czas przeszły, który uznać należy za szczególnie perwersyjny w sytuacji, kiedy mowa o fantazji właśnie przeżywanej³⁴.

Wydaje się, że to widzenie siebie „z boku” – to iluzyjne „zobrazowanie”³⁵ – było wsparciem niegdysiejszych marzeń o obiektywności badacza. Cała ta estetyka fizyczno-symbolicznego wyobcowania poprzez strój – miała temu służyć. Co więcej, to „zewnątrzne” spojrzenie (by ująć rzecz psychoanalitycznie – efekt przejścia od identyfikacji wyobrazeniowej, dokonującej się ze względu na spojrzenie Innego, do identyfikacji symbolicznej z idealnym punktem, z którego to spojrzenie jest kierowane) (zob. Žižek 2001a: 131–137)³⁶, to przeżywanie siebie w spotkaniu z empirycznym Innym, łącząc się kiedy indziej z odgrywaniem roli aktora przebranego w kostium innej kultury, w teatrze tejże kultury (por. Walczak 2009: *passim*), musiało być przyczyną i napędem – po cliffordowsku (zob. Clifford 2004: 161–162) rozumianego – trans-westytyzmu (*cross-dressing*).

Perspektywiczny samoogląd i doświadczanie „sytuacji »nieomal jak«”, jako że opierają się na konstytutywnym dla fantazji dystansie, zasilane być muszą przez jakąś formę ich rozpoznania i w konsekwencji pojawienie się petryfikującej fantazję – ironii (por. Žižek 2001b: 32–37). „Jestem badaczem terenowym nieomal jak... No tak, jasne!”. „Morał z tego oczywisty – powiada Slavoj Žižek – ideologiczne utożsamienie uzyskuje pełnię siły oddziaływania na nas, gdy właśnie zachowujemy świadomość, że nie jesteśmy całkowicie z nią utożsamieni,

fantazji) aktualnego odegrania do „oryginału”, ale przede wszystkim na wymuszaniu fantazmatycznej inscenizacji i czerpaniu z niej, jak i z ewentualnej gry (gry *sensu largo*) – zaspokajającej przyjemności. W tym wymiarze blisko byłoby – z uwzględnieniem innych z kolei różnic – doświadczeniu, o którym mowa, do Abrahamsowskiego Wielkiego Doświadczenia, wymagającego stylizacji działań (por. Abrahams 2011: 70–80).

³⁴ Rzecz przedstawia się jednak jeszcze bardziej dramatycznie, kiedy podczas fantazjowania podmiot afektywnie wypowiada coś na głos. „To prawda, że doświadczenie *s’entendre-parler*, słuchania własnej mowy, stanowi podstawę złudzenia przejrzystej samoobecności mówiącego podmiotu. Czy jednak głos nie jest zarazem tym, co najbardziej radykalnie podkopuje samoobecność i samoprzejrzystość podmiotu? Słyszę siebie mówiącego, jednak to, co słyszę nigdy nie jest w pełni mną samym, lecz jakimś pasożytem, obcym ciałem w samej istocie mojej osoby” (Žižek 2001b: 42).

³⁵ „(...) w polu skopicznym, spojrzenie jest zewnętrzne, ja jestem oglądany, to znaczy ja jestem obrazem” (Lacan 1998: 106).

³⁶ To właśnie za tekstualny objaw Lacanowskiej identyfikacji symbolicznej należy, moim zdaniem, uznać transponujące wskaźnik osobowy, ironiczne (gdzie ironię trzeba rozumieć wielowymiarowo – w kategoriach psychoanalitycznych jako wyraz kluczowego dla funkcjonowania fantazji, dystansu) opisy terenowego doświadczenia obecne w pracach tak wielu antropologów (por. Walczak 2009: 85–86). „I poprzez mgłę przysadzista postać nagle rozpoznała najgłośniejszego i najbardziej aktywnego grzesznika: był to antropolog” (Chagnon 1983: 210). „W odległym zakątku werandy jeden z Europejczyków podejmował przerwany poprzedniego dnia wywiad na temat tajemniczej ofiary, składanej pośród rumowisk skalnych w wąwozie” (Griaule 2006: 50). „Stoller przyniósł swój notatnik” (Stoller 1997: 56). „Była raz etnografka” (Favret-Saada 2012: 17).

że za pozorami kryje się bogata ludzka osobowość” (Žižek 2001b: 35). Czyż ten sam rodzaj ironicznego dystansu nie potwierdza ideologicznej potęgi Terenu? Czyż asekuracja, jaką jest w istocie dokonany przeze mnie wybór zapisu oznaczającego go słowa (a rozważałem również zastosowanie cudzysłowu lub poprzedzanie go arcyironicznym skrótem tzw.) – nie świadczy o totalizmie jego fantazmatyczności?

Rozwijając swoją teorię fetyszyzmu towarowego, Karol Marks stwierdził: „*Towar* wydaje się na pierwszy rzut oka rzeczą samą przez się zrozumiałą i trywialną. Analiza wykazuje, że jest to rzecz diabelnie zawikłana, pełna metafizycznych subtelności i kruczków teologicznych” (Marks 1951: 76). Myśląc w tych kategoriach o Terenie, musimy zwrócić uwagę na to, co właściwie sygnalizuje nam ten fragment. Fetyszyzm, nie opierając się na sposobie naszego postrzegania jego przedmiotu – tak naprawdę korzeniami tkwi w samej rzeczywistości społecznej, gdzie wyemancypowany przedmiot jest po lacanowsku „świadomy” (zob. Žižek 2001a: 45–51; Žižek 2001b: 162–164). To właśnie, jak się zdaje, miał na myśli Lacan, pisząc, że „prawdziwa formuła ateizmu brzmi: »Bóg jest nieświadomy«” (Lacan 2006b: 36). Czy my jednak w najlepszym razie (a i tak zbyt rzadko) nie mówimy o Terenie jak o Bogu, który umarł, tym samym po freudowsku „czyniąc z zamordowania ojca źródło jego funkcji” (Lacan 2006b: 36)?

Teren stał się dla nas kolejnym z Donoghue’owskich „terminów-bóstw” (por. Abrahams 2011: 57). Powołaliśmy go do życia jako pojęcie i nieustannie ożywiamy go w naszych fantazjach. Wydzielenie Terenu jest jednak niczym innym jak jego ekskrecją, a my stawiamy bariery, o których chcielibyśmy zapomnieć. Pomimo przewartościowań dotyczących fizycznego umiejscowienia Tam Teren wciąż zdaje się uparcie pozostawać „gdzie indziej, nawet jeśli znajduje się w obrębie kontekstu językowego i narodowego danego badacza” (Clifford 2004: 173)³⁷. W wizji antropologicznej, kiedy mowa o Terenie, zawsze mieliśmy, mamy i będziemy mieć także do czynienia z wybijaniem jego mniej lub bardziej „oczywistego” i groźnie „przezroczyściego” rewersu – nie-Terenu, i to bez względu na to, jak daleko posunie się nasza wyobraźnia w kwestii definiowania tego pierwszego.

„Teren jest wszędzie (*the field is everywhere*)” – stwierdziła niegdyś Deborah D’Amico-Samuels (1991: 83; por. A. Gupta, J. Ferguson 1997: 35–40). I choć to, co w odniesieniu do tej eseistycznej konkluzji czyni James Clifford, pisząc: „Jeśli jednak teren jest wszędzie, to nie ma go nigdzie” (Clifford 2004: 177), wydaje się z początku jedynie wybiegiem – stanowić może (wbrew intencjom autora) argument za „opuszczeniem” terenu. To, co przed nami się zarysowuje i nam pozostaje, to Teren³⁸, czyli fantazmatycznie przeżywana (bo jako obraz,

³⁷ Warto zauważyć, że jeśli uznamy dokonujące się zmiany w rozumieniu Terenu za działania swoiście transgresywne, to w konsekwencji musimy pogodzić się z tym, że „bariery nie zostaną po prostu usunięte, w momencie transgresji potwierdzenie ich solidności może się nawet okazać konieczne” (Bataille 1999: 70).

³⁸ W tym miejscu, powracając do kwestii proponowanej przeze mnie formy zapisu (por. przyp. 1), nie sposób oczywiście nie zaważyć się i nie zapytać, czy „Teren” nie staje się przy-

okupująca pozycję w strukturze symbolicznej), umowna i efemeryczna (bo powoływana przez wyobraźnię antropologa – w danym miejscu i na jakiś czas) czasoprzestrzeń³⁹, względem której nasza refleksyjna podejrzliwość wyrazić się może w świadomości jej ideologicznego potencjału współkształtowanego przez relacje „władzy-wiedzy”. Potencjału, który uprzedmiotawia i wyobcowuje. Potencjału, za sprawą którego wyodrębniając pewien świat, obniża się tego świata status. Potencjału, który z zatrważającą łatwością wkomponowuje Teren w repertuar technologicznych narzędzi władzy i który w ostateczności uczynić z niego może – aparat kaźni. Żegnajmy się zatem wewnętrznie z terenem⁴⁰ i czynię to z arogancją właściwą adeptowi. Czy moje „pożegnanie z bronią” jest czymś więcej niż tylko pustym gestem (por. Žižek 2001b: 43–48)? Przejawem kolejnej fantazji? Fantazji tym jaskrawszej (choć może przez to mniej groźnej), że wpisanej (i to dosłownie) w poetykę literackiej aluzji? Aluzji, która jest niczym innym

padkiem (i niejako automatycznie) zakładnikiem niezręcznego (bo uwikłanego w nowe formy opresji) położenia, w jakim znajduje się antropologiczny „Inny” (por. Fabian 1990: 753–772; Fabian 2006: 139–152).

³⁹ W tym kontekście intrygujący wydaje się problem statusu Terenu podczas rozmowy telefonicznej czy badań netnograficznych (por. np. Pink 2004: 110–114). Nie rezygnując z kategorii czasoprzestrzennych, od pewnego czasu określałam taki Teren, jako „Teren archipelagowy”.

⁴⁰ Nie sposób ukryć, że „wewnętrzność” tego rozstania – jeśli oczywiście nie uznamy jej za doświadczenie Lacanowskiego „przekroczenia fantazmatu” (zob. Lacan 1998: 273–274; Fink 2003: 255–256; Žižek 2001a: 154), na którym jako na związanym „z przybraniem przez podmiot nowej pozycji względem Innego jako mowy (ang. *language* rozumiane jako fr. *langage* – przyp. M.Ż.) oraz Innego jako pragnienia” (Fink 2003: 256), powinno nam najbardziej zależeć – wydać się może czymś zgoła niewystarczającym. Wciąż potrzebujemy tak czy inaczej zarysowanego terenu (postulowany Teren jest przecież tego najlepszym przykładem), który – jak laboratorium – zaświadczać by mógł o naszej naukowości (por. Gupta, Ferguson 1997: 1). Czy zatem zmiana samego nastawienia – jeśli będzie ona wyłącznie wyobrażeniowa – może coś zmienić? Przywoływany w tym eseju Slavoj Žižek odpowiada, że nie: „(...) podmiot zachowujący dystans do rytuału jest nieświadomy tego, że rytuał już dominuje nad nim od środka. Jak mówił Pascal, jeżeli nie wierzysz, przyklęknij i postępuj tak, *jak gdybyś* wierzył, a wiara sama do ciebie przyjdzie. Ta »czysto materialna szczerłość« zewnętrznego ideologicznego rytuału, nie zaś głębia wewnętrznych przekonań i pragnień podmiotu, jest prawdziwym *locus* fantazji podtrzymujących konstrukcje ideologiczne” (Žižek 2001b: 21). W tym miejscu nie można także nie zauważyć, że najpoważniejszy problem pojawi się wtedy, kiedy z całą stanowczością skonfrontujemy się z kluczowym pytaniem o to, czy sama świadomość zideologizowania terenu (będąca przecież podstawą jego przemianowania na Teren), nie jest tym, co stanowi sedno (wspierającej ideologię) współczesnej postawy cynicznej, w której „ideologia może wyłożyć swoje karty na stół, ujawnić sekret swego funkcjonowania, a mimo to nadal funkcjonować” (Žižek 2001b: 154). W takim ujęciu fundamentem ideologii współczesnego badacza terenowego byłaby już nie Marksowska fałszywa świadomość, a Sloterdijkowski cynizm jako „oświecona fałszywa świadomość”: „Cynicy wiedzą, co robią, ale robią to (...)” (Sloterdijk 2008: 22). „Bardzo dobrze wiedzą, jak się rzeczy mają w rzeczywistości, a mimo to zachowują się tak, jak gdyby o tym nic nie wiedzieli. Iluzja jest zatem podwójna: polega na przeoczeniu iluzji, która strukturyzuje rzeczywistość, faktyczną relację człowieka do rzeczywistości. I ta przeoczona, nieświadoma iluzja jest właśnie tym, co można nazwać fantazmatem ideologicznym” (Žižek 2001a: 48).

jak tylko iluzją rozliczenia, przepracowania problemu? Mam nadzieję, że kiedyś na te pytania będę umiał odpowiedzieć.

Literatura

- Abrahams, R.D. (2011). Doświadczenie zwyczajne i niezwykle. Przeł. E. Klekot, A. Szurek. W: V.W. Turner, E.M. Bruner (red.), *Antropologia doświadczenia. Z epilogiem Clifforda Geertza* (s. 55–82). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Amit, V. (2004). Introduction: constructing the field. W: V. Amit (ed.), *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World* (s. 1–18). London – New York: Routledge, wersja elektroniczna.
- Appadurai, A. (1999). O właściwe miejsce hierarchii. Przeł. W. Dohnal. W: M. Buchowski, M. Kempny (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna* (s. 228–244). Warszawa: Instytut Kultury.
- Bataille, G. (1999). *Erotyzm*. Przeł. M. Ochab. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Blanchard, P., Bancel, N., Boëtsch, G., Deroo, É., Lemaire, S. (2008). Human Zoos: the Greatest Exotic Shows in the West. W: P. Blanchard, N. Bancel, G. Boëtsch, É. Deroo, S. Lemaire, C. Forsdick (eds.), *Human Zoos: Science and Spectacle in the Age of Colonial Empires* (s. 1–49). Liverpool: Liverpool University Press.
- Bourdieu, P. (2005). *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*. Przeł. P. Biłos. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Braunstein, N.A. (2003). Desire and jouissance in the teachings of Lacan. Trans. by T. Francés. W: J.-M. Rabaté (ed.), *The Cambridge Companion to Lacan* (s. 102–115). Cambridge: Cambridge University Press.
- Chagnon, N.A. (1983). *Yanomamö: The Fierce People*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Clifford, J. (2000). *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Przeł. E. Dżurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora, M. Sznajderman. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Clifford, J. (2004). Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii. Przeł. S. Sikora. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (s. 139–179). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Clifford, J. (2005). Rearticulating Anthropology. W: D.A. Segal, S.J. Yanagisako (eds.), *Unwrapping the Sacred Bundle: Reflections on the Disciplining of Anthropology* (s. 24–52). Durham: Duke University Press.
- D'Alisera, J. (1999). Field of Dreams: The Anthropologist Far Away at Home. *Anthropology and Humanism*, 24(1), 5–19.
- D'Amico-Samuels, D. (1991). Undoing Fieldwork: Personal, Political, Theoretical and Methodological Implications. W: F.V. Harrison (ed.), *Decolonizing Anthropology: Moving Further Toward an Anthropology for Liberation* (s. 68–87). Washington, D.C.: American Anthropological Association, Association of Black Anthropologists.
- Derrida, J. (2006). *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Trans. by P. Kamuf. New York – London: Routledge.
- Douglas, M. (2007). *Czystość i zmaza*. Przeł. M. Bucholc. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Dżurak, E. (2008). Antropolog z karabinem na ramieniu. (*op.cit.*), 41(4), 36–40.

- Fabian, J. (1990). Presence and representation: The other and anthropological writing. *Critical Inquiry*, 16(4), 753-772.
- Fabian, J. (2006). The other revisited: Critical afterthoughts. *Anthropological Theory*, 6(2), 139-152.
- Favret-Saada, J. (2012). *Śmiercionośne słowa, zabójcze uroki*. Przeł. K. Marczevska. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Fink, B. (2003). The subject and the Other's desire. W: S. Žižek (ed.), *Jacques Lacan: Critical Evaluation in Cultural Theory, Vol. I: Psychoanalytic Theory and Practice* (s. 243-263). London - New York: Routledge.
- Foucault, M. (2009). *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Przeł. T. Komendant. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Freud, S. (2000). *Wstęp do psychoanalizy*. Przeł. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Freud, S. (2007). Uwagi na temat dwóch zasad procesu psychicznego. Przeł. R. Reszke. W: S. Freud, *Psychologia nieświadomości* (s. 5-14). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Geertz, C. (1968). Thinking as a Moral Act: Ethical Dimensions of Anthropological Fieldwork in New States. *The Antioch Review*, 28(2), 139-158.
- González, R.J. (2007). Towards mercenary anthropology? The new US Army counter-insurgency manual FM 3-24 and the military-anthropology complex. *Anthropology Today*, 23(3), 14-19.
- González, R.J. (2008). 'Human terrain': Past, present and future applications. *Anthropology Today*, 24(1), 21-26.
- Griaule, M. (1943). *Les Saô legendaries*. Paris: Gallimard.
- Griaule, M. (1957). *Méthode de l'ethnographie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Griaule, M. (2006). *Bóg wody. Rozmowy z Ogotemmelim*. Przeł. E. Klekot, A. Lebeuf. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Gupta, A., Ferguson, J. (1992). Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, 7(1), 6-23.
- Gupta, A., Ferguson, J. (1997). Discipline and Practice: "The Field" as Site, Method, and Location in Anthropology. W: A. Gupta, J. Ferguson (eds.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science* (s. 1-46). Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press.
- Hastrup, K. (2008). *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*. Przeł. E. Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kafka, F. (1975). Kolonia karna. Przeł. J. Kydryński. W: F. Kafka, *Wyrok* (s. 104-135). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kaniowska, K. (1991). Surrealizm i etnografia. *Polska Sztuka Ludowa - Konteksty*, 45(1), 3-6.
- Kowalski, M.W. (2013). Antropolog na wojnie - dylemat etycznego zaangażowania nauk społecznych. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 9(3), 124-141.
- Kukuczka, J. (2010). Antropologia na wojennej ścieżce. Wojny i konflikty etniczne jako wyzwanie dla współczesnego etnologa. W: F. Wróblewski, Ł. Sochacki, J. Steblik (red.), *Antropologia zaangażowana (?)* (s. 75-84). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Lacan, J. (1997a). *The Seminar of Jacques Lacan, Book III: The Psychoses 1955-1956*. Ed. by J.-A. Miller. Trans. by R. Grigg. New York - London: W.W. Norton & Company.
- Lacan, J. (1997b). *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960*. Ed. by J.-A. Miller. Trans. by D. Porter. New York - London: W.W. Norton & Company.

- Lacan, J. (1998). *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Ed. by J.-A. Miller. Trans. by A. Sheridan. New York – London: W.W. Norton & Company.
- Lacan, J. (1999). *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX: On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge (Encore 1972–1973)*. Ed. by J.-A. Miller. Trans. by B. Fink. New York – London: W.W. Norton & Company.
- Lacan, J. (2006a). *Écrits: The First Complete Edition in English*. Trans. by B. Fink. New York – London: W.W. Norton & Company.
- Lacan, J. (2006b). Tuché i automat. Przeł. K. Kłosiński. W: A. Burzyńska, M.P. Markowski (red.), *Teorie literatury XX wieku. Antologia* (s. 30–41). Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Lacan, J. (2007). *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII: The Other Side of Psychoanalysis*. Ed. by J.-A. Miller. Trans. by R. Grigg. New York – London: W.W. Norton & Company.
- Lacan, J. (2008). *My Teaching*. Trans. by D. Macey. London – New York: Verso.
- Lacan, J. (2012). *The Seminar of Jacques Lacan, Book X: Anxiety 1962–1963*. Trans. by C. Gallagher from unedited French typescripts. Pobrano z: <http://www.lacaninireland.com>. Dostęp: 30.08.2014.
- Lacan, J. (2013). *Imiona-Ojca*. Przeł. R. Carrabino, T. Gajda, J. Kotara, B. Kowalów, A. Kurek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Laing, R.D. (1990). *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*. New York: Penguin Books.
- Leder, A. (2014). *Prześlona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *Smutek tropików*. Przeł. A. Steinberg. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lubaś, M. (2001). Więcej niż wiedza lokalna. W kierunku postinterpretatywnej koncepcji intensywnych badań terenowych. W: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej* (s. 27–66). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Malinowski, B. (2007). *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*. Wstęp i oprac. G. Kubica. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Marks, K. (1951). *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej. Tom 1. Oprac. P. Hoffman, B. Minc, E. Lipiński*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- McDougall, J. (1991). *Theaters of the Mind: Illusion and Truth on the Psychoanalytic Stage*. New York: Brunner-Routledge.
- Otto, R. (1999). *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Przeł. B. Kupis. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Paluch, A.K. (1990). *Mistrzowie antropologii społecznej. Rzecz o rozwoju teorii antropologicznej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Passaro, J. (1997). "You Can't Take the Subway to the Field!": "Village" Epistemologies in the Global Village. W: A. Gupta, J. Ferguson (eds.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science* (s. 147–162). Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Pink, S. (2004). 'Informants' who come 'home'. W: V. Amit (ed.), *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World* (s. 96–119). London – New York: Routledge.
- Rabinow, P. (2010). *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*. Przeł. K.J. Dudek, S. Sikora. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

- Rakowski, T. (2011). Teren, czas, doświadczenie. O specyfice wiedzy antropologicznej po zwrocie krytycznym. W: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej* (s. 131–149). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Sloterdijk, P. (2008). *Krytyka cynicznego rozumu*. Przeł. P. Dehnel. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Songin, M. (2011). Doświadczenie etnograficzne i polityka usytuowania. W: M. Kafar (red.), *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna* (s. 151–163). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Soupault, P. (1976). Medal ratowniczy. Przeł. A. Ważyk. W: A. Ważyk (red.), *Surrealizm. Teoria i praktyka literacka. Antologia* (s. 317). Warszawa: Czytelnik.
- Stoller, P. (1997). *Fusion of the Worlds: An Ethnography of Possession among the Songhay of Niger*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Theweleit, K. (1989). *Male Fantasies, Vol. 2: Male Bodies – Psychoanalyzing the White Terror*. Trans. by E. Carter, Ch. Turner. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tokarska-Bakir, J. (1995). Dalsze dzieje syna marnotrawnego. Projekt etnografii nieprze-zroczystej. *Polska Sztuka Ludowa – Konteksty*, 49(1), 13–22.
- Trąbka, A. (2007). Wyprawa na badania terenowe jako rytuał przejścia. Analiza treści dzienników antropologicznych. *Kultura i Społeczeństwo*, 51(4), 81–99.
- Tyler, S.A. (1986). Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document. W: J. Clifford, G.E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (s. 122–140). Berkeley: University of California Press.
- UK Ministry of Defence (2013). *Culture and Human Terrain*, Joint Doctrine Note 4/13, The Development, Concepts and Doctrine Centre, Shrivenham. Pobrano z: <http://www.gov.uk/government/publications>. Dostęp: 14.08.2014.
- Walczak, B. (2009). *Antropolog jako Inny. Od pierwszych badań terenowych do wyzwań współczesnej antropologii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Wróblewski, F. (2013). Teren – antropologiczne słowo-klucz. Analiza semantyczna domeny pojęciowej (wystąpienie konferencyjne). I Kongres Antropologiczny, Warszawa 24.10.2013.
- Zupančič, A. (2006). When Surplus Enjoyment Meets Surplus Value. W: J. Clemens, R. Grigg (eds.), *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis: Reflections on Seminar XVII* (s. 155–178). Durham – London: Duke University Press.
- Žižek, S. (1992). *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*. Cambridge: MIT Press.
- Žižek, S. (2001a). *Wzniosły obiekt ideologii*. Przeł. J. Bator, P. Dybel. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Žižek, S. (2001b). *Przekleństwo fantazji*. Przeł. A. Chmielowski. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Žižek, S. (2006). *The Parallax View*. Cambridge – London: MIT Press.

SUMMARY

A farewell to field: an anthropological essay

Field in the cultural anthropology is still a predominant symbol of a discipline, notwithstanding its meaning is changing. But regardless of the continuing expansion of the con-

ceptual domain of the field as a word, it is impossible to revoke its legacy, invoked as time and space of different non-symmetric status. This ontological asymmetry and direct relationship with disciplinary practices, involvement in the colonial worldview as well as connection with militarism is precisely what determines the oppressive nature of the Field (the author suggests writing the first letter in uppercase as "the Field" – which is the expression of an attempt to construct the concept embracing the consciousness of its ideologization). Reflection on the ideological separation of the Field from the world cannot be considered only in terms of the social sciences, but it must also take into account the fantasmatic nature of such action and concept. The Field as a locus of the empirical Other (subjected to repressive observation of the researcher) is a special place indeed, also because of an idea described in psychoanalytic theory as the gaze of the big Other and, engendered in a researcher, a question regarding Other's intention, which is also a determiner of researcher's fantasy.

Key words: Field, fantasy, ideology, Other, big Other, disciplinary practices

SŁAWOMIR SIKORA

Uniwersytet Warszawski

Przedwczesne pożegnanie

| Komentarz do artykułu Michała Żerkowskiego,
| *Pożegnanie z terenem. Esej antropologiczny*

Nie chciałbym wcielać się w rolę Adama Kupera, który o pewnej książce Clifforda Geertza powiedział, że powinno się ją zamknąć w szafie, by nie deprawowała studentów. Mam jednak wątpliwości dotyczące całego wywodu zawartego w artykule *Pożegnanie z terenem*. To interesujący i dobrze skonstruowany tekst, niemniej, moim zdaniem, zwodniczy i nie dający podstaw do wysnucia konkluzji: „porzucam Teren”. Autor sięga, co warto podkreślić, do różnych tropów literackich (np. Kafka, Soupault). Jednak przeskok między dawnymi wyobrażeniami (Malinowski i Griaule, o nadużyciach których nieco już powiedziano) a dawnymi i dzisiejszymi psychoanalitycznymi wywodami na temat fantazji (Freud, Lacan, Žižek) wydaje mi się zbyt „łatwy”. Choć to ciekawy trop. Słuszna krytyka pewnych „sposobów postępowania” i pomysłów Malinowskiego czy Griaule’a (strój, perspektywa „odgórna”) nie jest już dziś tak bardzo inspirująca. To nie jedyne przykłady, ale właśnie one wydają się retorycznie dominować w tekście. Autor równie dobrze mógłby przywołać tu zresztą np. Kirsten Hastrup – do której się odwołuje – bo mimo wielu zasług dla antropologii bywa ona dość „scjentystyczna”, a czasem także uprzedmiotawiająca. Może dałoby się wyszukać bardziej aktualne i zniuansowane przykłady dotyczące utożsamienia wiedzy/władzy w antropologii niż te wskazane w omawianym tekście. Pisanie o panoptyzmie w dobie stałego – choć, przyznam, często mało nośnego – przywoływania „punktu widzenia innego”, wydaje się dziś równie mało przekonujące. Wywód zręcznie prześlizguje się po niektórych zagadnieniach: to często bardziej forma dowcipnego surfowania niż próba zanurzenia się w temacie (czy terenie), jak w przypadku stwierdzenia o tym, że człowiek/rozmówca jest dla nas przeszkodą terenową. Zabawne, ale czy na pewno prawdziwe? Szkoda, że Autor nie sięgnął po kilka świeższych, ważnych (!) przykładów z badań terenowych i nie zastanowił się, czy można na ich podstawie wyciągnąć takie wnioski, jakie sformułował. Może najlepiej

byłoby odwołać się do własnego doświadczenia (czy też nieudanego doświadczenia?) terenowego. Przywołane w artykule (pogrzeb) raczej słabo do mnie przemawia. I wcale nie chcę nawracać Autora na teren. Ma prawo go porzucić...

„Porzucanie terenu” bywa zresztą dziś praktykowane, choć to raczej „teren” ulega znaczącej przemianie, o czym w tekście nie ma zbyt wiele (por. np. Cichocki 2012). Miałem zresztą odmienne przemyślenia w nawiązaniu do przytaczanego w komentowanym tekście twierdzenia Deborah D’Amico-Samuels i pointy Clifforda. Widziałbym tu raczej podobieństwo do myślenia o *sacrum* w koncepcji Eliadego: teren nie tyle jest wszędzie, ile wszędzie MOŻE zaistnieć... To podważa mocną konkluzję Clifforda (która wspiera się na opozycji logicznej: wszędzie/nigdzie, a ta, moim zdaniem, wcale nie jest wszechobowiązująca).

Teren dziś nie składa się z korkowego hełmu, białego stroju czy „oglądu z lotu ptaka” – zbyt wiele się wydarzyło, o czym Autor w ogóle nie wspomina. I nawet jeśli można przyznać mu (ograniczoną) rację co do zrównania *fieldwork* z *battlefield*, to wydaje mi się, że dziś owo „pole walki” jest zdecydowanie bardziej skomplikowane i niejednoznaczne... Już zwrot refleksyjny wprowadził wiele zmian i ocen krytycznych. George Marcus wraz z Douglasem Holmesem (2009) pokazują, że dziś trudno tę relację siły w badaniach (która w dyskursie zawsze potencjalnie istnieje) pojmować jednokierunkowo. Sherry Ortner (2009) wprowadza termin *studying sideways* (należy go rozumieć jako badania prowadzone wśród równych sobie, zajmowanie się ludźmi o podobnym statusie). Jeremy MacClancy redaguje książkę *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines* (2002). Kilka dobrych przykładów można by jeszcze przytoczyć.

Stwierdzenie „opuszczam teren” rozczarowuje mnie również dlatego, że nie oferuje NIC w zamian. Autor nie pisze przecież o porzuceniu antropologii w ogóle, co mogłoby być przykre, ale indywidualnie zawsze usprawiedliwione. Wysłanie wszystkich antropologów na przymusowe bezrobocie to może zbyt poważny „gest”.

Artykuł jest za mało natchniony, by stać się manifestem, jednocześnie omija, jak sądzę, różne ścieżki, którymi podążali dzieci i wnuki (i oczywiście wnuczki) Malinowskiego, a przecież warto je krytycznie zbadać, nim definitywnie rozstaniemy się z terenem... Niemniej tekst jest dobrze napisany (a to ważne), ponadto zaświadcza o pewnych uczuciach i niepokojach (co równie istotne), może też niewątpliwie dawać przesłanki do dalszych refleksji, również samemu Autorowi.

W humanistyce, ale też często w naukach społecznych – warto pamiętać – nie ma „obiektywnej racji”: raczej w kolejnych pomysłach, polemikach i sporach bywa ona kształtowana. To „tradycja (stale) wynajdywana”, nawet jeśli pewne „niezmienniki” wydają się trwać stale. Nauka to w końcu również zmieniająca się część naszej kultury.

Literatura

- Cichocki, P. (2012). *Sieć przyjaciół: serwis społecznościowy oczami etnografa*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Holmes, D.R., Marcus, G.E. (2009). Przeformułowanie etnografii. Wyzwanie dla antropologii współczesności. Przeł. K. Miciukiewicz. W: N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych* (t. II, s. 645–662). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- MacClancy, J. (ed.). (2002). *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ortner, S. (2009). Studying Sideways: Ethnographic Access in Hollywood. W: V. Mayer, M.J. Banks, J.T. Caldwell (eds.), *Production Studies: Cultural Studies of Media Industries* (s. 175–189), London: Routledge.

MICHAŁ RAUSZER

Uniwersytet Śląski

Antropolog jest nagi (nawet pod ubraniem)

| Komentarz do artykułu Michała Żerkowskiego,
Pożegnanie z terenem. Esej antropologiczny

Psychoanalizę, szczególnie tę Lacanowską, łączy z antropologią jedna zasadnicza kwestia. Punktem wyjścia obu praktyk jest, lub winno być, rozpoznanie własnej pozycji w stosunku do tego, co badamy. Freud nazwał ten mechanizm przeniesieniem, rozumianym jako wzajemna relacja pomiędzy analizowanym i psychoanalitykiem, w której analizowany nakłada na terapeutę swoje nieświadome myśli, skojarzenia itd. Dla Żerkowskiego kluczowe jest rozpoznanie tego, z czym antropolog wchodzi w teren; związek ten bardzo dobrze oddaje metafora munduru. Nieprzystawalność munduru do warunków terenowych nie przeszkadza oficerowi zabrać go ze sobą, gdyż w ten sposób oswaja obcość. Rozważmy tę metaforę jako pewnego rodzaju przewodnik po figurze antropologa w terenie. Mundur nie jest tylko zwykłym ubraniem. Przywdziewając go, przemawiamy z pozycji symbolicznej, jaką ze sobą niesie. Dokładnie w ten sam sposób będziemy też postrzegani – jako pewna symboliczna tożsamość (oficer), do której w odpowiedni sposób należy się zwracać i mówić określone rzeczy. Mundur jest odpowiednikiem habitusu zakładającym pewien sposób mówienia i bycia. Tutaj zachodzi niebezpieczeństwo – Żerkowski celnie je wypunktował. Antropolog w terenie także przemawia z pozycji swoistego „munduru”, a więc z pozycji symbolicznej, w jaką zostanie „wtłoczony” przez badanych. Dlatego słynny tekst Clifforda Geertzta o walkach kogutów na Bali jest tak ważny. Autor przedstawił w nim, jak antropologiczny „mundur” działa na badaną kulturę. Ujawnił mechanizm przeniesienia w badaniach etnograficznych poprzez pokazanie, w jaki sposób badani symbolicznie ujmują figurę badacza. Nie funkcjonuje on jako przeźroczyste medium, lecz jako pewna figura tożsamościowa; projektuje się na nią nieświadome kategoryzacje rzeczywistości, swoje myśli i wyobrażenia, staje się podstawą komunikacji w terenie. Główne niebezpieczeństwo antropologii polega na tym, że może ona, mniej lub bardziej świadomie, uznać przeźroczystość badacza. Figura ta może być albo niezauważana, albo przeceniana, bywa w mniejszym lub więk-

szym stopniu obecna w tekście, ale jeszcze nie spotkałem się z podejściem, które tę nieświadomą figurę wykorzystywałoby jako coś znaczącego.

W psychoanalizie Lacanowskiej przeniesienie ma kluczowe znaczenie. Psychoanalityk interweniuje tylko i wyłącznie w jego ramach. Analizowany zwraca się do psychoanalityka poprzez system symboliczny, w jakim go postrzega. Każdy ma własne pojęcie o psychoanalizie i dla każdego psychoanalityk funkcjonuje w innej siatce symbolicznej, jego tożsamość będzie inaczej osadzona. Kiedy przychodzi się na psychoanalizę, mówi się więc do tej symbolicznej tożsamości psychoanalityka (będącej efektem pewnej kategoryzacji rzeczywistości). W podobny sposób funkcjonuje figura antropologa, jego tożsamość w terenie zależy od miejsca w siatce symbolicznej, w jakiej zostanie osadzony. Psychoanaliza Lacanowska zakłada wykorzystanie tego osadzenia, by odczytać, w jaki sposób analizowany ujmuje rzeczywistość, jaki jest jego model kategoryzacji rzeczywistości.

Antropologia ma w tej sytuacji dwa wyjścia. W pierwszym uznaje, że psychoanaliza to tylko spekulacje francuskich poetów, niemające nic wspólnego z „twardą” etnograficzną rzeczywistością. Drugim wyjściem, i myślę, że w tym tkwi zasługa tekstu Żerkowskiego, jest uznanie, że nikt tak jak Lacan nie rozpoznał relacji pomiędzy analitykiem i analizowanym (badaczem i badanymi), i należałoby z tego doświadczenia skorzystać. Żerkowski precyzyjnie wyznacza elementy, na które powinniśmy zwrócić uwagę. W klasycznym podejściu do terenu mamy do czynienia z niezliczoną ilością składników: badani, badacz i wszystkie elementy kulturowo-społeczne składające się na teren (zwyczaje, obrzędy itd.). Brakuje nam natomiast wiedzy o sposobie, w jaki te elementy ujmujemy razem. Tym właśnie mianem Żerkowski określa Teren. Podstawowa różnica pomiędzy terenem i Terenem tkwi w braku odczytania roli antropologa jako figury takiego kulturowego przeniesienia. Lacan w jednym ze swoich seminariów podaje przykład dowcipu z trzema braćmi: „Mam trzech braci: Paul, Ernest i Ja”. W wyliczance mamy więc wszystkie składniki towarzyszące antropologowi w terenie: badany, badacz i teren, brakuje tylko elementu (Ja), który się najbardziej liczy. Jest nim właśnie ukazanie tego, w jaki sposób działa na antropologa przeniesienie, jak – w ramach swoistej siatki symbolicznej, funkcjonuje antropolog.

Przynajmniej od lat 60. XX w. toczy się w antropologii zacięta dyskusja o pozycji antropologa w terenie. Wielokrotnie już pokazywano, by sparafrazować słynną baśń H.Ch. Andersena *Nowe szaty króla*, że antropolog w terenie jest nagi. Wielokrotnie omawiano kwestię tego, jak pozycja antropologa ma się do badanego terenu. Okazuje się jednak, że pomimo dokonanego odkrycia („antropolog jest nagi”) niewiele się właściwie zmieniło. Podejście do terenu nadal wygląda tak, jakby antropolog miał „nowe szaty”. Być może próbą wyjścia z sytuacji jest propozycja Terenu, a więc wykonania takiej samej pracy, jaką psychoanalityk wykonuje wobec siebie, lub chociażby poważne potraktowanie idei przyświecających Gastonowi Bachelardowi w psychoanalizie umysłu naukowego.

MATERIAŁY,
PRAKTYKI,
GŁOSY

ANNA DEREDAS, ALICJA PIOTROWSKA

Ośrodek Dokumentacji i Informacji Etnograficznej PTL
Uniwersytet Łódzki

Międzyuczelniana Konferencja Antropologiczna – antropologia w oczach młodych adeptów

Co robi antropolog? Clifford Geertz dostarczył nam bardzo konkretnej odpowiedzi – antropolog pisze (Geertz 2010: 111). Jednak to, wydawałoby się, jasne sformułowanie, tak często analizowane przez przedstawicieli dyscypliny, nie sprowadza się tylko do prostego stwierdzenia. Nie tylko zwraca uwagę na fakt czynności zapisu, tworzenia opisu czy nawet literackiego wymiaru wiedzy antropologicznej, ale także podkreśla potrzebę przetworzenia i zarazem przedstawienia tego, co jest wynikiem dociekań poszczególnych badaczy szerszemu gronu odbiorców. Wiedza antropologiczna ma specyficzny charakter¹, co widać wyraźniej po zwrocie refleksyjnym. Niezwykle istotna staje się umiejętność jej zaprezentowania oraz zobiektywizowania (w rozumieniu intersubiektywnego porozumienia co do tego, co chce dany autor przekazać, przedstawić). Współcześnie antropolog opowiada własną historię, wiedząc, że jest ona subiektywnie naznaczona przez jego interpretację. Interpretowanie odbywa się na wielu etapach pracy antropologa.

Umiejętność przekształcenia doświadczenia terenowego w narrację oraz możliwość zaprezentowania własnych dociekań badawczych są istotne w pracy antropologa. Badania terenowe, własne doświadczenia wyniesione z pobytu w terenie stają się jednym z głównych, jeśli nie najważniejszym elementem tożsamości antropologa. Jak podkreślał Nigel Barley w książce *Niewinny antropolog*, być antropologiem we własnym odczuciu, ale równocześnie także w oczach innych antropologów, to przede wszystkim mieć za sobą pobyt w terenie, „być tam”, prowadząc badania i zdobywając specyficzne doświadczenie, które staje się niezbędną częścią wiedzy antropologicznej. To sprawia, że można czuć się i być postrzeganym jako część pewnej wspólnoty (Barley 1997: 8).

¹ Jest to wiedza, która składa się z różnej jakości elementów poznania. Wiedza ta pochodzi jednak w dużej mierze ze spotkania, rozmowy i rozumienia. Co więcej, za równoprawny i istotny element poznania uznaje te dane pochodzące z pozalogicznego wymiaru dociekania i rozumienia rzeczywistości.

W niniejszym artykule, koncentrując się na cyklu Międzyuczelnianych Konferencji Antropologicznych (MKA), zamierzamy przyjrzeć się, jak owa potrzeba przynależenia do wspólnoty badaczy realizowana jest przez młodych polskich antropologów. Ideą przyświecającą spotkaniom młodych badaczy była przede wszystkim możliwość zaprezentowania w szerszym gronie własnych doświadczeń i osiągnięć naukowych. Konferencja, która pierwszy raz odbyła się w Poznaniu w 2007 r., była reakcją na znikomą obecność najmłodszego pokolenia antropologów w dyskursie naukowym w Polsce. Konferencje o charakterze antropologicznym, które odbywały się w naszym kraju, oczywiście pozostawiały otwarte dla studentów wszystkich stopni, lecz, co rozumiałe, nie tworzyły najbardziej przyjaznego środowiska do rozpoczęcia kariery naukowej. Profesjonalizm i wysoki poziom stanowił często barierę dla początkujących badaczy. To właśnie potrzeba stworzenia takiego miejsca, gdzie pierwsze doświadczenia terenowe i pierwsze kroki w stronę profesjonalizmu antropologicznego mogłyby być swobodnie czynione, stała się powodem organizacji MKA. Konferencje te od początku były przygotowywane przez samych studentów, przede wszystkim przez członków kół naukowych działających w poszczególnych ośrodkach akademickich. Mierzenie się zarówno z wymiarem merytorycznym, jak i technicznym przygotowania konferencji naukowej dostarczało kolejnych doświadczeń związanych z życiem naukowym. Należy wyraźnie podkreślić, że w zamyśle miała to być inicjatywa najmłodszego pokolenia, które powodowane potrzebami naukowymi postanowiło stworzyć przestrzeń do ich realizacji. Na konferencjach studenci mogli zaprezentować szerszemu gronu swoje dokonania badawcze, zarówno ściśle związane z terenem, jak i będące rozważaniami na temat metodologii. Jednocześnie dawały one możliwość nawiązania kontaktów między przedstawicielami najmłodszego pokolenia antropologów w naszym kraju. W Polsce po II wojnie światowej istniała praktyka organizowania Międzyuczelnianych Obozów Etnograficznych (MOE), aby studenci z różnych ośrodków mieli możliwość poznać się, współpracować, nawiązywać kontakty. MOE były nie tylko cennym doświadczeniem towarzyskim, integrującym środowisko, ale także okazją dostrzeżenia różnic wynikających ze specyfiki poszczególnych ośrodków, zapoznania się z innymi perspektywami oraz przede wszystkim obszarami badań. Ostatni taki wyjazd odbył się w roku 1988, od tego czasu najmłodsze pokolenie antropologów nie miało już zapewnionej odgórnie możliwości poznania kolegów z innych miast. Wypełnić tę lukę miały MKA – co roku odbywające się w innym mieście, angażując nowe osoby i będąc stałym punktem w kalendarzu akademickim.

Tytuł pierwszej konferencji: *Teren w ścisłym znaczeniu tego słowa* ukierunkował tematykę wszystkich kolejnych edycji na zagadnienie terenu w antropologii. Dlaczego namysł nad tą kwestią zaprzęta głowy nowicjuszy, a nie dojrzałych badaczy? Wydaje nam się, że są dwie przyczyny tego zjawiska. Po pierwsze, wytrawni terenowcy mają już wypracowane sposoby pracy, działają według doskonalonych przez lata zasad. Nie muszą zastanawiać się nad terenem i sposobami pracy w nim, ponieważ to dla nich oczywistość. Z tego powodu mogą

nie dostrzegać, że adepci dyscypliny nie mają doświadczenia i potrzebują wskazówek. Tu możemy odnaleźć drugą przyczynę, czyli brak odpowiedniej edukacji, przekazywanie zbyt małej ilości informacji dotyczących pracy w terenie i pozostawienie większości spraw intuicji. Zapewne wszyscy zdają sobie sprawę, iż tytuł MKA jest parafrazą tytułu dziennika Bronisława Malinowskiego. Jak wiadomo, publikacja ta przyczyniła się do istotnej rewolucji w antropologii, której efektem było wprowadzenie dyscypliny do postmodernistycznego paradygmatu. Nadanie właśnie takiego tytułu konferencji tym mocniej wskazywało na potrzebę zajęcia się terenem. Z jednej strony jego literalne rozumienie, z drugiej odniesienie do rewolucyjnego charakteru dziennika. W tym przypadku „rewolucją” jest ponowny powrót do dyskusji o praktyce terenowej w polskim akademickim środowisku antropologicznym. Warto zauważyć, że kolejnym przejawem tej potrzeby było zorganizowanie w 2008 r. panelowej konferencji *Specyfika wiedzy antropologicznej* oraz wydanie po niej publikacji *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej* (Buliński, Kairski 2011). W 2008 r. odbyła się również II edycja MKA w Warszawie, pod tym samym tytułem. Pierwsze dwie MKA miały charakter przeglądowy i koncentrowały się na przedstawieniu działalności studentów, o czym świadczy chociażby podtytuł poznańskiej MKA *Przegląd działalności badawczej studentów antropologii kulturowej*. Jednakże kolejne edycje, nadal poruszające problematykę terenu, starały się ją zawęzić do jednego konkretnego zagadnienia, rozpatrywanego na wielu różnych płaszczyznach. Kolejne spotkanie odbyło się w 2009 r. we Wrocławiu i wtedy pojawił się podtytuł *Pomiędzy teorią a praktyką. Metoda w terenie*, który podkreślał ważność terenu oraz metod badawczych jako punktów centralnych zainteresowań młodych antropologów. Od tej edycji MKA przestała być konferencją *stricte* studencką. Pojawili się doktorzy, a także profesorowie, którzy otwierali każdy blok i brali czynny udział w dyskusji. IV edycja, zorganizowana w Łodzi, koncentrowała się na problemach etycznych, jednym z głównych zainteresowań naukowych tegoż ośrodka. Niech świadczy o tym wydanie tomu *Łódzkich Studiów Etnograficznych* poświęconego problemom etycznym (*Etyczne problemy...* 2010). W trakcie tej edycji okazało się, że problematyka terenu interesuje również badaczy z innych dyscyplin, szczególnie z pokrewnych etnologii nauk społecznych i humanistycznych. Od tego roku czynny udział w MKA brały również osoby spoza kręgu akademickiego. V konferencja, odbywająca się w 2011 r. Krakowie, poszerzała problem poruszany w Łodzi, ponieważ koncentrowała się na szeroko rozumianych relacjach w terenie. Warto zaznaczyć, że organizatorzy pozbyli się skrótu MKA: „Jakkolwiek konferencja, której tym razem wyłącznym organizatorem jest Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego, wyrasta z tradycji rocznicowych spotkań MKA, to jednak stara się tworzyć nową jakość. Po pierwsze, poprzez rezygnację z odwołania do tego skrótu, co winno służyć ukróceniu deprecjonującej tego rodzaju przedsięwzięcia sugestii co do ich »studenckiego«, a zatem merytorycznie wątpliwego charakteru. Po wtóre, zdecydowano się na rozwiązanie pośrednie między tradycyjnym modelem konferencji, przewidującym obrady skupione

na referatach prelegentów, a modelem panelowym, który oblige referentów do uprzedniego przygotowania i upublicznienia tekstu wystąpienia” – napisał Filip Wróblewski w zaproszeniu na konferencję umieszczonym na stronie czasopisma „Barbarzyńca” (<http://www.barbarzynca.com>). Wydaje się, że mimo intencji organizatorów porzucenie skrótu nie przyniosło oczekiwanego rezultatu. Konferencję w Krakowie mimo wszystko traktowano jako część cyklu MKA i tak została zapamiętana przez uczestników. Fakt ten uległ zapomnieniu tym bardziej, że w kolejnym roku konferencja opuściła ośrodki akademickie, w których etnologia jest wykładana co najmniej od wojny, i przeniosła się do nowo powstałych ośrodków, gdzie powrócono do skrótu MKA dla nazwania kolejnych konferencji. I tak w 2012 r. zawitała w Szczecinie z podtytułem *Badania terenowe od „kuchni”*. Organizatorzy kuchnię w terenie rozumieli w dwojaki sposób. Po pierwsze, zależało im na opowiedzeniu o praktykach i doświadczeniach badaczy, związanych ze spożywaniem posiłków z badanymi, ze wszelkimi problemami łączącymi się z jedzeniem w terenie. Z drugiej strony chodziło o przygotowania do właściwych działań: jaką pracę należy wykonać przed wyjściem w teren. Kolejna edycja, zorganizowana w równie młodym ośrodku w Gdańsku w 2013 r., w pewien sposób przerwała ciągłość MKA. Organizatorzy zrezygnowali z głównego członu tytułu *Teren w ścisłym tego słowa znaczeniu*, koncentrując się na problematyce terenu Pomorza. Wydaje się to oczywiste ze względu na geograficzne położenie ośrodka, odzwierciedla nawet podział na dwa bloki: pierwszy dzień dotyczył terenu Pomorza, a drugi ogólnie terenu. W 2014 r. MKA zatoczyła koło i po raz drugi odbyła się w Poznaniu. Powrócono do pierwotnego tytułu i zawężono go do problematyki *Lokalności – teorii i praktyki*. Warto zwrócić uwagę, że temat wskazuje na ogólnie obecne w antropologii zainteresowanie lokalnością, które jest reakcją na podejmowaną przez jakiś czas problematykę globalizacji we współczesnym świecie.

Referenci MKA rozpatrywali problematykę terenu na dwóch płaszczyznach: teoretycznej (dotyczącej teorii i metodologii pracy w terenie) i praktycznej (opartej na ich własnych doświadczeniach wyniesionych z terenu). Wskazują na to chociażby bloki tematyczne wyłonione przez organizatorów I MKA: badacz, specyfika przedmiotu, metodologia. Te dwie płaszczyzny odzwierciedlają istniejący w polskiej antropologii podział na teoretyków i praktyków, z którym studenci spotkali się w trakcie studiów i dopasowali się do niego ze względu na swoje umiejętności, talenty i zainteresowania. Wydaje się jednak, że w rodzimej antropologii przyzwolenie na mówienie o terenie jest dane tym, którzy w jakiś sposób go doświadczyli, a nie tylko o nim teoretyzowali. Wskazują na to słowa Sławomira Sikory: „Ba, od kiedy usłyszałem referat na temat wagi badań terenowych (jako centrum dyscypliny), wygłaszany przez osobę, która nigdy (przynajmniej poważniejszych) nie prowadziła, zrozumiałem (nie po raz pierwszy zresztą), że swoista precesja symulacrow dotknęła także antropologię” (Sikora 2009: 73). Okazuje się, że zdziwienie wywołują rozważania o terenie prowadzone przez teoretyków. W kontekście powyższej wypowiedzi pojawia się pytanie o jakość badań terenowych. Wygląda na to, że można je podzielić na bardziej

i mniej poważne, jednak kryteriów klasyfikacji poszczególnych badań Sikora nam nie zdradza. Istotniejszy jest jednak fakt, że teoretycy nie prowadzą badań terenowych, przynajmniej poważniejszych, czyli wartościowszych, co sytuuje ich na innym poziomie antropologii niż terenowców, jednak nie wyrzuca poza granice dyscypliny. Doświadczenie terenowe świadczy zatem o byciu antropologiem i to właśnie o nim w przeważającej mierze opowiadali referenci. Potrzeba dyskusji wśród adeptów tej dziedziny nauki wynika z dość wcześnie uzyskiwanych doświadczeń terenowych, co spowodowane jest obowiązkowymi ćwiczeniami terenowymi na studiach antropologicznych. Zajęcia mają na celu nauczanie i wyczulenie studentów na pracę terenową. Z jednej strony zyskują dzięki temu pewien warsztat badawczy, który po ukończeniu studiów ma im służyć przy prowadzeniu własnych prac badawczych. Z drugiej – zdobywają doświadczenie; dzięki pewnej refleksji powstałej z powodu zmiany paradygmatu dopuszczono jako wartościowe dla poznania naukowego pozalogiczne elementy poznania, tj. własne doświadczenie badacza, zaangażowanie, empatię, odczucia i przecucia oraz inne aspekty emocjonalne. Ćwiczenia, pierwsze zetknięcie studentów z terenem, często traktowane są przez nich jako symboliczny „rytuał przejścia”, dzięki niemu stają się prawdziwymi badaczami. To znaczenie wyjątkowo często przejawia się w wypowiedziach referentów, którzy, wydaje się, nie przywiązują wagi do faktu, iż byli na ćwiczeniach terenowych (mających charakter również dydaktyczny), a nie na przygotowanych przez siebie badaniach terenowych. Z drugiej strony prelegenci opowiadali o swych doświadczeniach z samodzielnie (na ile to możliwe) prowadzonych prac badawczych do licencjatu, magisterki czy doktoratu. W obu przypadkach najistotniejszy był dla nich fakt pracy w terenie oraz zmierzenie się ze swoimi słabościami, umiejętnościami oraz napotykanymi problemami.

Zmiana paradygmatu spowodowała modyfikację znaczenia słowa „teren” w etnologii, a co za tym idzie, sposobu myślenia badaczy o obszarze, w jakim lokują swe badania. Upraszczając, można stwierdzić, że teren znajduje się wszędzie, a nawet że wszystko jest terenem badań. Zaznaczył to wyraźnie James Clifford (2004), wskazując na tradycyjne i nowoczesne, a momentami nawet metaforyczne rozumienie terenu. Warto jednak zwrócić uwagę, że adepci antropologii występujący na MKA koncentrowali się na bardziej klasycznym jego rozumieniu, które zakłada kontakt twarzą w twarz etnologa i „jego tubylca”. Jednocześnie nie było to związane z traktowaniem terenu jako odległego miejsca, egzotycznej wioski, do której badacz musi wyjechać, opuszczając własną kulturę i społeczeństwo. Teren dla referentów to każde miejsce (nawet rzeczywistość życia codziennego badacza), w którym etnolog zdecyduje się prowadzić badania, wszakże pod jednym tylko warunkiem – osobistego (czasem pośredniczonego przez Internet) kontaktu z Innym, wyrażającego się wspólnym z nim przebywaniem.

Doświadczenie terenowe uzewnętrznia i uobecnia się poprzez narrację – badania terenowe niejako proszą się o to, by o nich opowiedzieć. Bez owego przetworzenia w narrację pozostają w pewnym sensie niekompletnym procesem

badawczym. Wystąpienie na MKA często stawało się zamknięciem owego procesu. Referaty w większości opierały się na doświadczeniach płynących z własnych badań prowadzonych w ramach zajęć, prac licencjackich, magisterskich, doktorskich, ale również w trakcie realizacji projektów badawczych, w które byli zaangażowani uczestnicy². Mamy więc do czynienia z różnorodnymi rodzajami doświadczenia terenowego wynikającego z charakteru podejmowanych prac oraz celów im przyświecających. Różnice wpływały także ze specyfiki poszczególnych ośrodków, tradycji badawczych oraz metodologicznych. Owocowało to między innymi różnymi sposobami dochodzenia przez adeptów antropologii do wypracowania warsztatu badawczego.

Podczas wystąpień uczestnicy w największym stopniu koncentrowali się na sobie samych jako badaczach, których opowieść o doświadczeniu badawczym, jego przepracowanie stawało się elementem konstrukcji tożsamości antropologa. Problemy poruszane przez nich, w naszym odczuciu, są częścią owej kreacji. Referenci to, co ich spotkało, dopełniali interpretacją zawodową, zgodną z przekazanym im przez starszych badaczy kanonem, regułami działalności antropologicznej. Interpretacja doświadczenia terenowego opierała się na różnych źródłach, co powodowało, że w niektórych wystąpieniach prelegenci skupiali się na prezentacji świadomego i pogłębionego zastosowania metodologii, swojej drogi do wyborów teoretycznych. Inne ogniskowały się przede wszystkim na doświadczeniu terenowym, na tym, co spotykało badaczy w terenie, i jak sobie z tym poradzili. Opisany podział jest wyraźny podczas tych edycji, których przebieg konferencji podzielono na bloki tematyczne. Zgadza się to z pewnym niewypowiedzianym do końca podziałem wśród antropologów – na kładących w swoich pracach nacisk na aspekt teoretyczny i metodologiczny terenu oraz na tych, według których teren przemawia sam za siebie.

Własne doświadczenie terenowe prezentowane przez referentów owocowało również podejmowaniem trudnych tematów i zagadnień, bardzo zróżnicowanych, takich jak choćby obecność alkoholu podczas badań, śmiech w badaniach, rezygnacja z badań, nierówność relacji badacz–badani, liczne problemy etyczne; wszystko to wskazuje na kwestie istotne dla młodych przedstawicieli antropologii. Pokolenie, które występowało na MKA, zanurzone jest już w nowym paradygmacie antropologii, dla nich opowieść antropologiczna bardzo często musi poruszać zagadnienia związane z własnym doświadczeniem terenowym, relacjami badacz–badani, zawierać autorefleksję oraz dotykać etycznych aspektów badania, by mogła być ich antropologią. Nie znaczy to jednak, że badacze pracujący zgodnie z zasadami poprzednich paradygmatów nie dostrzegali wagi własnego doświadczenia i refleksji w uprawianej przez nich dyscyplinie. Wręcz przeciwnie, „Trzeba żyć, nie tylko wśród nich, ale z nimi, by dotrzeć do surowej prawdy ich życia. Stąd jeszcze dalej idący wniosek: trzeba odrzucić precz

² Oczywiście te badania były również opracowywane niezależnie od konferencji, lecz to właśnie ta płaszczyzna dawała szansę na zaprezentowanie ich w szerszym gronie, nie tylko na łonie własnej Alma Mater.

własny świat nawyków, pojęć, reakcji. Nie mierzyć własną miarą tych ludzi »z innego świata«. Żyć się z nimi tak, by przejąć ich miarę pojmowania otaczających zjawisk. [...] w miarę wrastania w nowe środowisko, mniej czy więcej świadomie zatracając własny świat, żyjąc nowymi wrażeniami, nowymi wzruszeniami, wyrabiając nowy pogląd na zawiloci ludzkiego istnienia” – pisała w 1948 r. Kazimiera Zawistowicz-Adamska (1948: 128, 134). W tamtym czasie własne doświadczenie i związane z nim aspekty emocjonalne nie były uznawane za wartościowe dla poznania. Miała tego świadomość również Zawistowicz-Adamska, pisząc: „Przyznaję zbyt często występują tu moje własne przeżycia. Jest to niewątpliwie słaba strona opracowania. Ale trudno mi było uniknąć tego, skoro pragnęłam przedstawić szczerze i po prostu dole i niedole badacza terenowego. Nie umiałam uczynić tego bezosobowo” (Zawistowicz-Adamska 1948: 15). We współczesnej antropologii jednak, jak zauważyła Katarzyna Kaniowska, fundamentalnymi kategoriami poznania stały się doświadczenie, dialog i uczestnictwo oraz ich pochodne, takie jak interakcja, rozmowa, współdoświadczenie, współuczestniczenie, empatia oraz współodczuwanie emocjonalne. Autorka stwierdziła, że „nadanie im znaczenia w procesie poznania przyczyniło się pewnie w równym stopniu do poszerzenia możliwości budowania wiedzy antropologicznej i przemiany metod pracy antropologów jak i do ujawnienia problemów dotąd nie znanych lub niepodejmowanych” (Kaniowska 2010: 19). I na tym opierają się młodzi polscy antropolodzy. Oczywiście warto podkreślić, że dostrzegają oni niejednokrotnie problemy płynące z tak narzuconych sposobów uprawiania antropologii. Poruszają więc otwarcie kwestie do tej pory niejednokrotnie ukryte, poszerzają pole interpretacji oraz namysłu nad tym, co znaczy być antropologiem i co znaczy być w terenie. Poszukują skutecznych metod, sposobów bycia antropologiem. Dostrzegają wagę wymiany doświadczeń – niech świadczy o tym tekst F. Wróblewskiego (2011) na temat właśnie MKA czy wystąpienie K. Koziury (2009) podczas III MKA o potrzebie spotkań i rozmów między młodymi antropologami.

Warto również zwrócić uwagę na to, że z roku na rok próbowano coraz ściślej dostosować formułę MKA do wymogów i sugestii uczestników. I tak początkowo konferencja, której odbiorcami i uczestnikami byli przede wszystkim studenci, stała się miejscem, gdzie występowali badacze ze stopniami naukowymi (doktorzy), otwierające referaty mieli profesorzy, do uczestników dołączyli także przedstawiciele pokrewnych dyscyplin czy osoby nie związane bezpośrednio ze środowiskiem *stricte* akademickim (np. Izmalkowa Consulting). Jak zaznaczyliśmy wcześniej, próby zawężenia tematyki, od początku związanej z hasłem-kłuczem „teren”, do ograniczonego obszaru Pomorza, podjęta przez organizatorów w Gdańsku, spotkała się z wyraźnym sprzeciwem. Właśnie dzięki uwzględnieniu sugestii i próśb zainteresowanych uczestnictwem w wydarzeniu osób porzuciono ten pomysł, by nie zawęzić możliwości zaprezentowania się tym, którzy nie zajmują się terenem Pomorza. To jedna z ważniejszych cech idei przyświecającej owym spotkaniom – brak sztywnych ograniczeń tematycznych, a co za tym idzie, otwartość na wiele perspektyw i sposobów uprawiania antropologii.

W niniejszym tekście próbowaliśmy przedstawić, jak potrzeba wypowiedzenia własnego doświadczenia terenowego, konieczność jego przepracowania może zapoczątkować cykl spotkań, które na stałe wpisały się już w naszym odczuciu w świadomość antropologów w naszym kraju. W dzisiejszej polskiej antropologii, również młodej, badania terenowe są bardzo różnorodne – nie sposób przewidzieć, czym jeszcze antropolog może się zainteresować. Organizatorzy ostatniej MKA napisali w relacji z niej (na swojej stronie WWW), że w 2015 r. spotkamy się po raz pierwszy w Cieszynie. I chociaż można mieć wrażenie, że formuła spotkań się wyczerpała, że wciąż omawiane są te same problemy i zagadnienia, jak chociażby antropologia zaangażowana, metody badań, etyka badań, teren, badacz–badany, doświadczenie badacza, to – jak starałyśmy się zaznaczyć – ważniejsza jest rola pomocnicza konferencji jako możliwości skonfrontowania własnych przeżyć w szeroko rozumianym terenie. Z czasem, z zebraniem doświadczeniem układają sobie w głowie obraz terenu, sposobu pracy i relacji badacz–badany i nie potrzebują już platformy wymiany doświadczeń. Na ich miejsce przychodzą jednak nowi, młodzi badacze, opowiadający o podobnych rzeczach jak ich koledzy 5 lat wcześniej. Dopóki przychodzą i chcą o nich opowiadać, dopóty MKA jest potrzebna.

Literatura

- Barley, N. (1997). *Niewinny antropolog. Notatki z glinianej chatki*. Przeł. E. Szyler. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Buliński, T., Kairski, M. (red.). (2011). *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*. Poznań: Wyd. Naukowe UAM.
- Clifford, J. (2004). *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii*. Przeł. S. Sikora. W: E. Nowicka, M. Kempy (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (s. 139–179). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Geertz, C. (2000). *Dzielo i życie. Antropolog jako autor*. Przeł. E. Dzurak, S. Sikora. Warszawa: Wyd. KR.
- Kaniowska, K. (2010). *Etyczne problemy badań antropologicznych*. W: K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań antropologicznych* (s. 19–31). Wrocław–Łódź: PTL, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 49.
- Kaniowska, K., Modnicka, N. (red.). (2010). *Etyczne problemy badań antropologicznych*. Wrocław–Łódź: PTL, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 49.
- Koziura, K. (2009). *Kiedy antropolog bada „kulturę własną”* (wystąpienie konferencyjne). III Międzyuczelniana Konferencja Antropologiczna, 22 stycznia 2009, Poznań.
- Sikora, S. (2009). *Odwrócone spojrzenie albo antropologizacja antropologii*. W: A. Pomieciński, S. Sikora (red.), *Zanikające granice. Antropologizacja nauki i jej dyskursów* (s. 59–86). Poznań: Telgte.
- Wróblewski, F. (2011). *Teren w ścisłym tego słowa znaczeniu. Barbarzyńca*. Pobrane z: <http://www.barbarzynca.com/aktualnosci/teren-w-scislym-tego-slowa-znaczeniu>, dostęp: 05.06.2014.
- Zawistowicz-Adamska, K. (1948). *Spółeczność wiejska. Doświadczenie i rozważania z badań terenowych w Zaborowie*. Łódź: Polski Instytut Służby Społecznej.

SUMMARY

The Inter-University Anthropology Conference – Anthropology in the eyes of beginner researchers

Clifford Geertz noted that anthropology is the art of writing. Anthropological knowledge reinforces forging of one's own field experience in the narrative about this experience. One possible form of this narrative is an academic text – but it is not the only one. It can also take a form of the exchange of ideas and discussion among anthropologists, which validates the knowledge and helps find an appropriate way of expressing it. This form of free and creative flow of ideas, experiences, thoughts and reflections has also been recognised by the students of anthropology in Poland. The need for discussion among practitioners of this discipline emerges from early field experience, acquired during a fieldwork session included in the program of their studies. Inter-university ethnographic workshops were organized as a part of ethnographic studies in Poland after the World War II, allowing young ethnographers to establish professional and social networks outside their own universities. However, the tradition of such meetings was eventually abandoned – last workshop of this kind was held in 1988. Young anthropologists, who are starting their research careers, have decided to create their own space, which will enable them to exchange ideas and help share experiences, knowledge, and doubts. This led to the emergence of the Inter-University Anthropology Conference (MKA), which encouraged the contact between young beginner anthropologists from all centres in Poland. The first MKA was held in Poznan in 2007 and since then it has been organized annually at different academic centres. By analysing the subsequent MKAs we try to trace various ways of conceptualizing and practising anthropology among young academics. We were particularly interested in issues which they chose to study. By looking through the lens of the MKAs, we are considering the specifics of each conference, the topics that they tackled as well as if they are any indications of research themes that are particularly characteristic of young researchers.

Key words: the Inter-University Anthropology Conference (MKA), engaged anthropology, cultural anthropology, research methods, research ethics, field, researcher-research subject relationship, experience of researcher

MAŁGORZATA KUNECKA, DANIEL KUNECKI

Stowarzyszenie Pracownia Etnograficzna im. prof. Witolda Dynowskiego

Domki fińskie – pamięć osobista, historia, współczesność. Projekt etnograficzny na pograniczu nauki i życia społecznego

Tytułem wstępu

Domki fińskie – pamięć osobista, historia, współczesność to projekt realizowany w 2013 r. przez Stowarzyszenie Pracownia Etnograficzna im. prof. Witolda Dynowskiego, dzięki dofinansowaniu ze środków Miasta Stołecznego Warszawy. Celem tego dokumentacyjno-badawczego przedsięwzięcia było wypełnienie luki w zasobach Internetu poprzez zgromadzenie i popularyzację rzetelnej wiedzy na temat warszawskich domków fińskich¹ i ich mieszkańców. Zgodnie z pierwotnym zamysłem udokumentowane miały zostać wybrane ze wszystkich istniejących obecnie na terenie Warszawy skupisk tego typu budynków, tj. z terenu położonego w Śródmieściu osiedla Jazdów, osiedla Przyjaźń usytuowanego na Jelonkach oraz ostatnie dwa domki, które ostały się z ogromnej kolonii zlokalizowanej w rejonie Pól Mokotowskich. Projekt zakładał zbadanie i udokumentowanie historii szesnastu wybranych domków fińskich z trzech wymienionych lokalizacji. Jednak bieżące wydarzenia rozgrywające się wokół osiedla Jazdów sprawiły, że zweryfikowaliśmy początkowe założenia.

Pomysł przedsięwzięcia powstał w grudniu 2012 r., kiedy na mocy decyzji władz dzielnicy Śródmieście rozebrano cztery fińskie domki przy ul. Jazdów, a mieszkańcy pozostałych dwudziestu siedmiu zostali wezwani do składania podań o przydzielenie innych lokali mieszkalnych w zamian². Burmistrz Śródmieścia deklaryował konieczność wyburzenia wszystkich domków z Jazdowa i zagospodarowania tego terenu na nowo, choć nigdy nie określił, co miałyby się znajdować w przyszłości na miejscu osiedla. W mediach i na forach internetowych zawrzało: pisano o unikalnym charakterze Jazdowa jako jednego

¹ Domki fińskie to jednorodzinne drewniane budynki mieszkalne, montowane z gotowych elementów produkcji fabrycznej. W Warszawie po II wojnie światowej postawiono ich ok. 500.

² Domki na osiedlu Jazdów mają status lokali komunalnych przeznaczonych na cele mieszkalne.

z tzw. magicznych miejsc Warszawy, oazy zieleni w centrum miasta, ostoi wielu gatunków zwierząt i starych drzew. Nie brakowało też głosów zagorzałych zwolenników wyburzania fińskich domków. Ta frakcja pisała o barakach, które nie pasują do prestiżowej okolicy sąsiadującej z budynkami Sejmu, ambasad i Traktem Królewskim, a jako najważniejszy zarzut wobec osiedla podawała: to miejsce służy tylko garstce ludzi, którzy w nim mieszkają. W związku z bardzo radykalnym stanowiskiem śródmiejskich władz oraz rozpoczętymi rozbiórkami wydawało się oczywiste, że historia kolonii drewnianych chat na Jazdowie nieodwołalnie dobiega końca. Dlatego też zdecydowaliśmy się skupić swoją uwagę wyłącznie na zagrożonym całkowitą likwidacją osiedlu Jazdów, odkładając badanie historii pozostałych warszawskich domków na kolejne lata.

Rezultatem projektu jest strona internetowa www.domkifinskie.etnograficzna.pl, na której pokazujemy, jak przestrzeń Jazdowa zmieniała się w czasie i jak zapisała się w pamięci byłych i obecnych mieszkańców. Strona została zbudowana z założeniem, że w przyszłości będzie uzupełniana o materiały dotyczące innych osiedli domków fińskich w Warszawie i innych miastach Polski. W ramach podsumowania projektu zorganizowana została debata pt. „Trzy spojrzenia na Jazdów”, podczas której głos na temat wartości domków fińskich i osiedla Jazdów zabierali eksperci: antropolożka kultury, architekt i varsavianista³. Chcieliśmy w ten sposób przybliżyć spojrzenie na kwestie dziedzictwa z różnych perspektyw i zaproponować postrzeganie domków fińskich i osiedla Jazdów również w kategoriach niematerialnego dziedzictwa miasta, które jest sferą często pomijaną w dyskusjach.

Historia osiedla domków fińskich na warszawskim Jazdowie

23 lutego 1945 r. do Kierownika Biura Odbudowy Stolicy, inżyniera Romana Piotrowskiego, z polecenia Obywatela Prezydenta wysłana została wiadomość opatrzona odręczną adnotacją „sprawa bardzo pilna” „(...) w sprawie przejścia domów drewnianych, składanych, których 300 wagonów jedzie już z Moskwy. Należy uzgodnić miejsce i sposób przejścia”⁴.

Składane z prefabrykatów domki w istotny sposób rozwiązywały problem „głodu” mieszkań w dotkniętej powojennymi zniszczeniami stolicy. Bardzo szybko doceniono także inne ich zalety: funkcjonalność, solidność i łatwość montażu.

³ Debata „Trzy spojrzenia na Jazdów” odbyła się 6 grudnia 2013 r. w Pracowni Duży Pokój przy ul. Koszykowej 24/12 w Warszawie. Udział w dyskusji wzięli: antropolożka kultury dr Ewa Klekot, varsavianista dr Marek Ostrowski oraz architekt Dariusz Śmiechowski. Debata została sfilmowana i jest dostępna na stronie projektu oraz w serwisie YouTube.

⁴ Archiwum Państwowe m.st. Warszawy z jednostki sygn. 72/25/0/-/1; Numer mikrofilmu: 323460.

Osiedle Jazdów, czyli kolonia dziewięćdziesięciu domków fińskich, było pierwszym osiedlem mieszkaniowym, jakie wybudowano w Warszawie po II wojnie światowej. Domki fińskie, czyli drewniane domy składane z gotowych, wyprodukowanych fabrycznie w Finlandii elementów, przyjechały do Polski jako dar Związku Radzieckiego. ZSRR dostawał je od Finów w ramach reparacji wojennych. Już latem 1945 r., a więc w niespełna rok po Powstaniu Warszawskim, mogli się do nich wprowadzać pierwsi lokatorzy. Osiedle zostało postawione na Górnym Ujazdowie – terenie o długiej i bogatej historii, do 1944 r. zajmowanym przez Szpital Ujazdowski. Lokalizacja osiedla, dziś w powszechnym odbiorze prestiżowa⁵, była poddyktowana względami praktycznymi: Śródmieście Warszawy stanowiło wówczas wielki plac budowy, a mieszkańcami byli pracownicy Biura Odbudowy Stolicy.

Domki miały być rozwiązaniem tymczasowym i zostać rozebrane w 1955 r., po wykonaniu planu sześcioletniego. Ich żywot przedłużano kilkakrotnie – po raz pierwszy w 1956 r. W artykułach prasowych z tamtego okresu domki fińskie na Jazdowie były kilka razy określane mianem trwałej prowizorki (Bąkowska 1956: 8, Osiecka 1971: 10). Większość z nich rozebrano na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych w związku z budową ambasady francuskiej i Trasy Łazienkowskiej⁶. W 2005 r. rozebrano kilkanaście domków, aby udostępnić miejsce pod budowę ambasady niemieckiej. Na początku 2012 r. na Jazdowie było trzydzieści jeden domków.

Otwieranie Jazdowa

Wiosną 2013 r. wyruszyliśmy⁷ na Jazdów z przeświadczeniem, że historia pierwszego osiedla mieszkaniowego powojennej Warszawy właśnie dobiega końca. Liczyliśmy na mieszkańców tego szczególnego miejsca: ich dobrą pamięć i przede wszystkim chęć podzielenia się tym wszystkim, co w tej pamięci zostało zapisane przez kilkadziesiąt lat trwania osiedla. Spodziewaliśmy się jakiegoś (raczej smutnego) finału, rozgrywającego się na naszych oczach, po cichu gratulując sobie, że tym razem etnografowie się nie spóźnili i że zdążymy w ostatniej chwili: przyjść, zastać, porozmawiać, sfotografować, ocalić od zapomnienia. Nie spodziewaliśmy się być świadkami zupełnie nowego rozdziału historii domków z Finlandii.

⁵ Osiedle Jazdów jest położone tuż za ogrodzeniem Parku Ujazdowskiego, w bezpośrednim sąsiedztwie ambasad Francji i Niemiec, a także w bliskim sąsiedztwie innych ambasad, Sejmu, budynków rządowych i Łazienek Królewskich. Prestiż tej lokalizacji podkreślają zarówno zwolennicy wyburzenia domków fińskich, jak i osoby opowiadające się za ich zachowaniem (np. na forach internetowych i w publikacjach prasowych).

⁶ Ambasadę Francji wybudowano w latach 1967–1971. Budowa Trasy Łazienkowskiej miała miejsce w latach 1971–1974.

⁷ W projekt było zaangażowanych pięcioro badaczy – absolwentów etnologii na Uniwersytecie Warszawskim oraz antropologii na Universiteit van Amsterdam.

Z początkiem lata siedem opuszczonych domków dostało nowe życie dzięki inicjatywie Otwarty Jazdów. Ich nowymi gospodarzami zostali członkowie kilkunastu warszawskich organizacji pozarządowych. W opuszczonych przez mieszkańców domkach organizowali wystawy, koncerty, pokazy filmów, warsztaty, w ogródkach uprawiali warzywa i owoce, budowali budki dla ptaków, a co najważniejsze, zapraszali do udziału wszystkich chętnych warszawiaków i warszawianki. Zachęcali, żeby wpaść, popatrzeć, posłuchać, porozmawiać, nauczyć się czegoś, wymienić myśli albo rzeczy. W pewnym sensie historia zatoczyła koło: po przeszło sześćdziesięciu latach domki fińskie z Jazdowa znowu jako pierwsze w Warszawie wypełniły pewną lukę: kiedyś były odpowiedzią na „głód” mieszkań, a współcześnie stały się przestrzenią prekursorskich działań społecznych. Z tzw. inicjatywy oddolnej Jazdów przestał być przestrzenią dostępną i użyteczną tylko dla mieszkańców.

Jako badacze staraliśmy się stanąć na wysokości zadania i choć przedmiotem naszego zainteresowania były przede wszystkim losy mieszkańców domków fińskich, i to z nimi prowadziliśmy rozmowy, próbowaliśmy przedstawić historię osiedla możliwie najpełniej, także tę historię, która rozgrywa się na naszych oczach.

Wioska w centrum Warszawy

O osiedlu Jazdów często mówi się, że jest wsią w centrum miasta. Sformułowania tego używają zresztą zarówno osoby widzące w owej wiejskości wartość, jak i te, które fakt istnienia tej wsi czy wręcz „wiochy” w śródmieściu stolicy uważają za powód do wstydu⁸. Taka na wpół wiejska specyfika osiedla sprawiała, że pod wieloma względami nasza praca w ramach projektu przypominała tworzenie klasycznej monografii etnograficznej. Przede wszystkim, rzecz rzadka w przypadku badań prowadzonych w dużym mieście, teren naszych eksploracji był zwarty i stosunkowo niewielki, a jego granice możliwe do precyzyjnego wytyczenia. Także grupa potencjalnych rozmówców (byłych i obecnych mieszkańców domków fińskich rozlokowanych wzdłuż ulicy Jazdów) była grupą skończoną, możliwą do odtworzenia, co nie znaczy, że udało nam się dotrzeć do wszystkich tych osób⁹. Ponadto wiele spośród stojących do dziś domków jest od początku zamieszkiwanych przez kolejne pokolenia tych samych rodzin – dzieci, wnuki, a nawet prawnuki pierwszych lokatorów. Jednocześnie kilkoro obecnych lokatorów to wciąż pierwsi mieszkańcy domków, którzy sprowadzi-

⁸ Przykładem mogą być dyskusje prowadzone na portalu gazeta.pl, m.in. pod artykułami: „Fińskie domki: trzeba przeciąć ten węzeł gordyjski”, „Gwiazdka w fińskich domkach. Oby nie ostatnia” czy „Jazdów bez domków fińskich. Ma być bardziej prestiżowo”.

⁹ Nie wszyscy mieszkańcy zgodzili się podzielić swoimi wspomnieniami, nie do wszystkich byłych lokatorów udało nam się zdobyć kontakty, wielu spośród pierwszych mieszkańców to osoby już nieżyjące.

li się na Jazdów w 1945 r.¹⁰ Wszyscy mieszkańcy osiedla znają się nawzajem, utrzymują i utrzymywali sąsiedzkie relacje, a ich opowieści dotyczące przestrzeni osiedla, domków fińskich i ich mieszkańców zazębiają się i nakładają, tworząc spójny i pełny obraz.

Jednak mimo zwartej terenu, jednorodzinnej zabudowy i wytworzonej przez mieszkańców wspólnoty charakterystycznej dla małych społeczności prowadzenie badań na osiedlu nie do końca przypominało badania na wsi. Mieszkańcy „wioski w centrum miasta”, niezależnie od posiadania przydomowych ogródków i zażyłych relacji z sąsiadami, żyją według podobnego rytmu jak większość warszawiaków: pracują, uczą się, jeżdżą na zakupy, wożą dzieci na zajęcia. Trudno wpaść do nich zniemacka i namówić na dłuższą rozmowę. Wskazane było wcześniejsze umawianie się, najlepiej telefoniczne lub mailowe, niekiedy nawet za pośrednictwem skupiającego jazdowian Stowarzyszenia Mieszkańców Domków Fińskich Jazdów. Tylko w kilku przypadkach uciekliśmy się do klasycznej metody pukania do drzwi mieszkańców, co przyniosło efekt w postaci umówienia się na spotkanie, nigdy jednak natychmiastowej rozmowy, jak ma to często miejsce na wsi.

Drugim problemem, z którym musieliśmy się zmierzyć, były, najogólniej mówiąc, kwestie językowe. Zgodnie z klasyczną metodyką etnograficzną, wyniesioną przez nas ze studiów, wplecione w tekst wypowiedzi rozmówców winny być cytowane bez wygładzania czy ozdobników, wraz z ewentualnymi błędami, niezgrabnymi wypowiedziami i potoczną stylistyką. Tymczasem ta formuła cytatu, która wydawała się nam, etnografom, oczywista, z perspektywy części jazdowian okazała się nie do przyjęcia. Obecni mieszkańcy to w przeważającej większości osoby wykształcone, nierzadko powszechnie znane i doświadczone w udzielaniu różnego rodzaju wywiadów, zazwyczaj autoryzowanych. Niektóre osoby czuły potrzebę autoryzacji swoich wypowiedzi wykorzystanych przez nas na stronie internetowej. Rozmówcy twierdzili, że nie mogą się utożsamić z własnymi wypowiedziami spisanyymi z nagrania w dosłownej formie. Tłumaczono nam, że użycie tak potocznego języka stawia rozmówców w złym świetle, a niektóre ich wypowiedzi cytowane bez autokorekty brzmią prostacko. Klasyczna w etnografii metoda prezentacji materiałów zebranych w terenie nie została więc w pełni zaakceptowana przez część przedstawicieli grupy badanych. To, w czym etnografowie zwykle dostrzegają dużą wartość, czyli autentyzm wypowiedzi, w odczuciu niektórych rozmówców stało się narzędziem zafałszowania ich tożsamości. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że w omawianym przypadku grupa badanych osób była jednocześnie (choć niejedynymi) odbiorcami projektu. Mieszkańcy osiedla żywo interesowali się efektami naszej pracy: czytali i oglądali materiały zamieszczone na stronie internetowej, uzupełniając je zdjęciami z własnych archiwów rodzinnych.

¹⁰ Dotarliśmy do trzech osób, które od 1945 r. do lata 2013 r. mieszkały na Jazdowie. Dwie z nich były w momencie zamieszkania na osiedlu dziećmi, najstarsza rozmówczyni miała wówczas 24 lata.

Opisanie jazdowskiego mikroświata

Na etapie przygotowania do badań terenowych zaskoczeniem okazało się dla nas odkrycie, że w szeroko pojętej literaturze varsavianistycznej, także w przewodnikach miejskich, historia domków na Jazdowie jest właściwie nieobecna, mimo że w 1999 r. osiedle zostało wybrane jednym z tzw. magicznych miejsc Warszawy¹¹, a w roku 2012 laureatem plebiscytu „Stołeczne-społeczne”, organizowanego przez warszawskie organizacje pozarządowe¹². Jedynymi pisanymi materiałami, do których mogliśmy się odnieść, okazały się być artykuły prasowe. Obok współczesnych, odnoszących się do bieżącej sytuacji osiedla, dominowały te z lat czterdziestych, w dużej mierze opisujące kolejne etapy budowy osiedla.

W chwili obecnej dokumentowanie historii osiedla Jazdów jest o tyle trudne, że pamięć osobista mieszkańców jest zdeterminowana bieżącą sytuacją – niepewnością co do przyszłości i wynikającą z niej walką o zachowanie rodzinnego domu – miejsca, z którym część rodzin jest związana od początku, tj. od chwili powstania kolonii. Początkowo atmosferę „oblężonej twierdzy” dawało się odczuć w każdej rozmowie. Konstrukcje wypowiedzi wskazywały wyraźnie na potrzebę odnoszenia się do zarzutów władz dzielnicy, których skłonność do prowadzenia dyskusji była ograniczona. Urzędnicy, z burmistrzem Śródmieścia na czele, dążyli raczej do szybkiego przeforsowania swojego planu rozbiórki domków oraz zagospodarowania terenu Jazdowa w bliżej nieokreślony sposób. Pewne było jedno: domki i mieszkańcy z terenu Jazdowa mają zniknąć. Dlatego też tak wiele usłyszeliśmy o nakładach finansowych, jakie ponoszą mieszkańcy, by ogrzać i utrzymać w dobrym stanie wybudowane z drewnianych prefabrykatów parterowe domki. Opowiadano o tym, ile zabiegów wymaga utrzymanie przestrzeni osiedla, która ma charakter bardziej ogrodu niż parku. Podnoszono znaczenie istnienia zintegrowanej społeczności lokalnej w tak dużym organizmie miejskim. Obraz, jaki powstawał, był wiejsko-sielski i inteligencki zarazem. Z jednej strony podkreślano bowiem przyrodnicze walory terenu osiedla, z drugiej niemal w każdej rozmowie przywoływano nazwiska związanych z Jazdowem osób ze świata kultury i nauki: architektów, botaników, aktorów, muzyków, publicystów czy poetów, którzy w różnym czasie zamieszkiwali w domkach fińskich. Dlatego też z pewnym zaskoczeniem odkrywaliśmy pewne nieprzywoływane przez mieszkańców fakty, być może mało znane części z nich. Okazało się, że w pierwszych latach struktura mieszkańców odpowiadała strukturze zatrudnionych w Biurze Odbudowy Stolicy. Architekci zamieszkiwali około 1/3 z dziewięćdziesięciu wybudowanych domków. Nie wszyscy dbali o zajmowane budynki – niektórzy traktowali je raczej jako tymczasowo przyznane lokale komunalne. Wiele osób decydowało się na zamianę domku na

¹¹ Konkurs „Moje miejsce magiczne” został ogłoszony na łamach stołecznego dodatku „Gazety Wyborczej”.

¹² Internetowy plebiscyt „Stołeczne-społeczne” jest organizowany przez warszawa.ngo.pl – serwis stołecznych organizacji pozarządowych.

mieszkanie w bloku, chcąc mieszkać jak w mieście, a nie „po wsiowemu”. Dopiero po zbudowaniu bliższej relacji z mieszkańcami dowiadaliśmy się także o mniej chlubnych kartach historii osiedla: o międzysąsiedzkich animozjach, donosach tajnych współpracowników Służby Bezpieczeństwa zamieszkujących na osiedlu, morderstwie, jakiego dokonano w jednym z domków, o naznaczonych przemocą stosunkach domowych czy wreszcie o tym, że niektórzy nie spełniają formalnych kryteriów do zamieszkiwania lokalu komunalnego. Jak postąpić w podobnej sytuacji? Chcieliśmy z jednej strony oddać prawdę o terenie, a jednocześnie nie skrzywdzić ludzi, którzy nam, etnografom, zaufali. Profesor Zofia Sokolewicz (2013: 2) na łamach (*op.cit.*) mówi o tym, że nie ma odpowiedzialnej etnografii, jest jedynie indywidualna odpowiedzialność etnografów, ściśle związana z ich poglądami społecznymi, religijnymi, etyką. Jako badacze staliśmy się zakładnikami ludzkiej życzliwości. Dokonując selekcji materiału, kierowaliśmy się w dużej mierze dobrem rozmówców i ich prawem do prywatności. Nie chcieliśmy działać w jakikolwiek sposób na szkodę tych, którzy nam zaufali, tym bardziej, że stawką było zachowanie lub utrata rodzinnego domu. Dlatego też, budując opowieść o domkach fińskich i ich mieszkańcach, pomijaliśmy pewne kwestie, aby źle nie przysłużyć się naszym rozmówcom w obliczu ich konfliktu z władzami dzielnicy. Przygotowując materiały na stronę internetową, zdecydowaliśmy się na formułę krótkich esejów pokazujących historię domków fińskich poprzez przybliżenie losów ich mieszkańców, jednocześnie nie naruszając granic prywatności, które stawiali poszczególni rozmówcy. Założeniem projektu było ukazanie *genius loci* osiedla domków fińskich na warszawskim Jazdowie, co jest możliwe bez konieczności eksponowania wszystkich pozyskanych w toku badań informacji.

Próbując ocalić od zapomnienia fragment dziejów Warszawy, w pewnym stopniu zrekonstruowaliśmy jazdowski mikroświat dzięki rozmowom z dawnymi i obecnymi mieszkańcami, choć oczywiście mamy świadomość, że jest to obraz uzyskany przez nałożenie różnych filtrów. Przy opracowaniu tekstów napotkaliśmy na problem poruszania wątków, które, jak sądzimy, mogłyby zostać źle odebrane. Rezultaty naszej pracy, prezentowane w niniejszym artykule, w pewnym stopniu są determinowane myślą o tym, jak mogą zostać zrozumiane i ocenione.

Domki fińskie w pejzażu kulturowym miasta

W dyskursie publicznym dotyczącym domków fińskich podejmuje się przede wszystkim temat ich wartości jako zabytków kultury materialnej, odnosząc się do stanu technicznego, a także autentyczności formy i materii budynków. Konserwatorzy zabytków wskazują na problem przekształcania domków na przestrzeni lat, w wyniku którego zatraciły one pierwotny kształt i za sprawą inicjowanej przez kolejnych lokatorów rozbudowy w większości nie przypo-

minają już oryginalnych domów zmontowanych w 1945 r. Koncentrując się na autentyczności brył budynków, pomija się najczęściej całkowicie kwestie dziedzictwa niematerialnego i jego znaczenia w krajobrazie kulturowym. Tymczasem w krajobrazie tym elementy dziedzictwa materialnego i niematerialnego splatają się w nierozzerwalną całość, a rozłączone – tracą wartość. W rozumieniu Konwencji UNESCO, której tekst został przyjęty na 32 sesji Konferencji Generalnej UNESCO w październiku 2003 r., dziedzictwo niematerialne to zwyczaje, przekaz ustny, wiedza i umiejętności oraz związane z nimi przedmioty i przestrzeń kulturowa, uznane za część własnego dziedzictwa przez daną wspólnotę, grupę lub jednostki. Ten rodzaj dziedzictwa jest przekazywany z pokolenia na pokolenie i ustawicznie odtwarzany przez wspólnoty i grupy w relacji z ich środowiskiem, historią i stosunkiem do przyrody. Dla danej społeczności dziedzictwo niematerialne to źródło poczucia tożsamości i ciągłości¹³.

Z tej perspektywy materialne przejawy dziedzictwa, w tym przypadku same domki fińskie, nie muszą być piękne, oryginalne w formie ani szczególnie cenne. Ich wartość niematerialna z punktu widzenia lokalnej społeczności jest niekwestionowana, ponieważ zapewnia jej członkom poczucie przynależności do wspólnoty o wyrazistej tożsamości.

Antropolożka kultury, dr Ewa Klekot, zaznacza, że konwencja UNESCO o ochronie dziedzictwa niematerialnego kładzie nacisk na to, że opisywana część dziedzictwa nie jest zabytkiem, a rodzajem procesu, podkreśla też wspólnotowy charakter dziedzictwa niematerialnego¹⁴. W związku z powyższym zmiany zachodzące na osiedlu, w tym zmiany architektoniczne, wskazują, że jest to dziedzictwo żywe.

Jeszcze o dziedzictwie niematerialnym – etnograficzny głos w debacie o przyszłości terenu Jazdowa

W potocznym mniemaniu etnograf to wciąż przede wszystkim miłośnik folkloru. Przedmiotem jego zainteresowania pozostaje wyłącznie tradycyjna kultura ludowa, względnie kultura tradycyjnych społeczności z odległych zakątków świata, a scenerią, w której etnografowie wydają się być najbardziej „na swoim miejscu”, jest wieś. Choć od wielu już lat etnografowie, etnologowie i antropologowie kultury zajmują się badaniem, opisywaniem i interpretowaniem współczesnych zjawisk kulturowych, równie dobrze mogących rozgrywać się na wsi, co i w mieście, o przedstawiciele naszej dyscypliny upominają się rozmaite instytucje przede wszystkim przy okazji rozmaitych świąt dorocznych oraz konkursów, warsztatów czy imprez, dla których punktem odniesienia jest tradycyjna

¹³ <http://www.unesco.pl/kultura/dziedzictwo-kulturowe/dziedzictwo-niematerialne/> [dostęp: 01.05.2014].

¹⁴ http://domkifinskie.etnograficzna.pl/filmy/wypowiedz_z_dnia_06.12.2013_r._podczas_debaty_„Trzy_spojrzenia_na_Jazdow” [dostęp: 01.05.2014].

kultura wsi, a przede wszystkim takie jej przejawy, jak muzyka, taniec, strój, rękodzieło czy obrzędowość. Ten konstrukt zaczyna się jednak powoli zmieniać. W lutym 2014 r., na zaproszenie Biura Komunikacji Społecznej m.st. Warszawy, projekt *Domki fińskie – pamięć osobista, historia, współczesność* został zaprezentowany na konferencji zorganizowanej z okazji rozpoczęcia konsultacji społecznych dotyczących przyszłości terenu Jazdowa¹⁵. Obok ekspertów zajmujących się historią Warszawy, architekturą, zielenią, fauną oraz wszelkimi materialnymi przejawami dziedzictwa mieliśmy możliwość zaprezentować swoje spojrzenie na domki fińskie i osiedle Jazdów jako szczególne miejsce w krajobrazie kulturowym Warszawy. Poprzez pamięć osobistą może ono zaistnieć w pamięci zbiorowej, a z uwagi na dużą otwartość zarówno przestrzenną, jak i mentalną stać się zarazem dobrem jednostkowym, jak i wspólnym, być postrzegane w kategoriach dziedzictwa nie tylko przez grupę zamieszkującą tę przestrzeń i użytkującą ją na co dzień, ale i przez szerszą wspólnotę. Jako etnografowie, badając i opisując współczesne elementy niematerialnego dziedzictwa kulturowego, staramy się podkreślać jego wartość, stanowiącą warunek utrzymania różnorodności kulturowej.

Literatura

- Bartoszewicz, D. (2011). Fińskie domki: trzeba przeciąć ten węzeł gordyjski. *Gazeta Wyborcza*, 20.12.2011.
- Bartoszewicz, D. (2012). Jazdów bez domków fińskich. Ma być bardziej prestiżowo. *Gazeta Wyborcza*, 28.08.2012.
- Bąkowska, B. (1956). Najdłużej trwa prowizorka. W osiedlu drewnianych domków na Ujazdowie. *Życie Warszawy*, 7, 8, 10.01.1956.
- Braun, K. (red.). (2013). *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: identyfikacja – dokumentacja – ochrona – interpretacja – pojęcia – poglądy*. Materiały z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej, Węgorzewo, 17–19 czerwca 2011 r. Warszawa–Węgorzewo: Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego w Warszawie, Muzeum Kultury Ludowej w Węgorzewie.
- Osiecka, J. (1971). Domki fińskie – trwała prowizorka. *Życie Warszawy*, 127, 10, 28.05.1971.
- Pliszkiwicz, A. (red.). (2013). *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: identyfikacja – dokumentacja – ochrona – interpretacja – pojęcia – poglądy*. Materiały z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej, Węgorzewo, 17–19 czerwca 2011 r. Warszawa–Węgorzewo: Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego w Warszawie, Muzeum Kultury Ludowej w Węgorzewie.
- Rzeplińska, R. (red.). (2014). *Etnografia do kieszeni*, nr 4, Warszawa.
- Sokolewicz, Z. (2005). Bardzo delikatna materia. Odpowiedzialność i zmieniająca się etnografia. (*op.cit.*), 2, 6.
- Urzykowski, T. (2012). Gwiazdka w fińskich domkach. Oby nie ostatnia. *Gazeta Wyborcza*, 24.12.2012.

¹⁵ <http://konsultacje.um.warszawa.pl/konsultacja/przyszlosc-terenu-osiedla-jazdow> [dostęp: 01.05.2014].

Wróblewski, F., Sochacki, Ł., Steblik, J. (red.). (2010). *Antropologia zaangażowana (?)*. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego MCCCIX. Praca Etnograficzne – Zeszyt 38. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Źródła internetowe

www.konsultacje.um.warszawa.pl. Dostęp: 01.05.2014.

www.domkifinskie.etnograficzna.pl. Dostęp: 01.05.2014.

SUMMARY

„Finnish houses in Poland – personal memory, history, contemporary times”.
An ethnographic project between science and social life.

The article presents the findings of a documentary research project about a colony of Finnish houses in Warsaw, Poland. Due to a specific character of the field site, many aspects of the study resembled the creation of a classic ethnographic monograph. The paper discusses the history of Warsaw's first postwar housing project from its construction in 1945 until now, as seen through the lenses of both historical sources and personal memories of the Finnish houses' tenants. The article examines various aspects of research methodology for studying contemporary cultural phenomena within urban space, such as protection of the interviewees' privacy or the co-editing of quotations used in research articles. Moreover, by addressing the role of intangible heritage in the creation of cultural townscape, the authors contribute to the ongoing debate about the future of the Finnish houses colony.

Key words: Finnish houses in Poland, personal memory, oral history, fieldwork, urban space, intangible heritage

EWA SROMEK

Uniwersytet Wrocławski

Jak stąd uciec? Wrażenia z pierwszych praktyk etnograficznych

Nie ma potrzeby rozwodzić się nad tym, jak bardzo znamienne były dla mnie pierwsze praktyki terenowe w ramach przedmiotu *metody etnograficznych badań terenowych*. Wizja prowadzenia badań od samego początku jawiła się jako przerażające doświadczenie tym bardziej, że nigdy wcześniej nie brałam udziału w tego typu przedsięwzięciu. Jako że jestem osobą z natury nieśmiałą, najbardziej niepokojąca wydawała się nieuchronna sytuacja rozmowy z obcymi ludźmi. Nie mogę nikogo za to winić, wszak zawód etnologa z założenia opiera się na bogatej interakcji z bliźnimi. Wyobrażenie badań osnute mgłą tajemniczości, związanej z dręczącą niewiedzą co do przyszłych wydarzeń, potęgowało we mnie niepewność, skutecznie niszcząc resztki ekscytacji związanej z nadchodzącą przygodą.

Dzień pierwszy zaczął się od przykrej niespodzianki. Zgodnie z założeniami naszego opiekuna do każdej z wybranych wiosek położonych w pobliżu bazy noclegowej zostało oddelegowanych maksymalnie czterech studentów. Jakże wielkie było więc moje zdumienie, gdy wraz z kolegami dotarliśmy do wybranego przez nas miejsca, które – jak się okazało – zostało już opanowane przez innych znajomych z roku. Ich wytłumaczenie było dość proste: nie chcieli im się jechać do wcześniej wybranej miejscowości, gdyż była położona nieco dalej. W ten sposób na wioskę liczącą do 20 osób, które były wówczas dostępne, przypadało 10 badaczy; dodatkowo nie każdy potencjalny „respondent” miał ochotę na zakłócanie jego rytmu dnia i rozmowę z nieznanym. Dzisiaj, mając obecne doświadczenia, bez wahania ruszyłabym dalej i poszukała szczęścia w sąsiednich miejscowościach, jednak wówczas, przytłoczona deklaracją dotyczącą miejsca naszego pobytu złożoną przełożonemu, nie widziałam innej możliwości, jak tylko pozostać tam z resztą kolegów. Sytuacja wyglądała dość śmiesznie: banda dzieciaków „bujala się” od domu do domu, co pewien czas zapewniając się wzajemnie, że „tam nie ma co iść, bo przeganiają”. Tymczasem szczęśliwcy, którym w końcu udało się znaleźć chętnego rozmówcę, obrzucani byli zazdrośnym spojrzeniem kolegów. Zmęczona niepowodzeniami i ponaglana wpływającym czasem wpadałam w coraz większą panikę, a wreszcie ogarnęło mnie

zniechęcenie – skoro tak trudno jest przeprowadzić jeden wywiad, jak zrobić to kolejnych sześć razy? (Opiekun wyjazdu zobowiązał nas do przeprowadzenia jednego wywiadu dziennie).

Wspomnienia równie mocnych emocji wiążą się z kolejnym dniem wyjazdu. Tym razem prowadzona życzliwymi wskazówkami mieszkańców wioski dotarłam do jej najstarszej przedstawicielki. Kobieta okazała się znacznie bardziej leciwa, niż podejrzewałam. Czterech rosnących mężczyzn, będących prawdopodobnie jej wnukami, wyniosło do ogródka łoże wraz z leżącą w nim babcią, bym tam mogła z nią porozmawiać. W obliczu tej sytuacji targały mną poważne rozterki: zostawić babuleńkę w spokoju i tym samym zignorować heroiczny czyn tragarzy czy nieustępliwie zadawać pytania, męcząc tym samym starszą panią? Pomyślałam, że złotym środkiem rozwiązania tej sytuacji będzie krótka rozmowa i grzeczne pożegnanie się po wypiciu otrzymanego kompotu. To, co wydarzyło się po chwili, przerosło jednak moje najśmielsze oczekiwania. Po pierwszych pięciu minutach krępującej rozmowy, podczas której kobieta uparcie ignorowała moje pytania, prawdopodobnie przez niedoskonały już słuch, nagle – do dziś nie wiem, z jakiej przyczyny – zaczęła śpiewać pieśń o przygodach Dzieciątka Jezus, przedstawionego jako góral hasający po stromych zboczach. Historia była bardzo interesująca, jednak całkowicie nie przystawała do tematu moich badań. Solowy występ trwał około 2 godzin, podczas których zastanawiałam się, jak wybrnąć z całej sytuacji. Sądzę, że gdyby podobna rzecz zdarzyła się dzisiaj, w dalszym ciągu nie wiedziałabym, jak ją rozwiązać, nie sprawiając zarazem przykrości mojej „informatorce”.

Inna historia, ważna dla mnie jako początkującej badaczki, miała miejsce podczas kolejnego wyjazdu, tym razem poświęconego tematowi ziołolecznictwa. Jak się okazało, istotnym tłem badań stał się przyjazd Świadców Jehowy do eksplorowanej przez nas miejscowości. Wieść o tym doniosłym wydarzeniu rozprzestrzeniła się natychmiast, czego skutkiem była wzmożona niechęć mieszkańców do wszystkich obcych pojawiających się na ich terenie. Kiedy więc pierwszego dnia udało się mnie i koleżance oczarować pewną panią do tego stopnia, że zgodziła się z nami porozmawiać, euforia ogarnęła mą duszę. Zachęcona pozytywnym nastawieniem kobiety wkroczyłam na jej włości, z radością przyjmując przygotowany dla nas poczęstunek. Rozpierała mnie duma, a zawodowe spełnienie szumiało w uszach – w końcu podczas badań poczułam się pewnie i komfortowo. Niestety, wtedy właśnie grupa znudzonych kolegów, bezskutecznie poszukujących szczęścia, postanowiła, że dołączy do naszego spotkania. Nie chcę, aby zabrzmiało to niegrzecznie, ale wraz z ich wtargnięciem wdarł się także chaos, a moja pewność siebie bezpowrotnie uleciała. Z bólem przypominam sobie tę sytuację: trzy osoby jednocześnie zadają różne pytania, a rozmówczynie nie jest w stanie w całości odpowiedzieć na żadne z nich, bo ktoś inny w tym czasie rozlał sok na stoliku. Przez resztę tego dnia zastanawiałam się tylko, jak wytłumaczyć naszym naukowym opiekunom, że sześć osób, będąc u tej samej informatorki, zanotowało całkiem różne informacje; i że prawdopodobnie żadne z nich nie miały sensu.

Analizując własne doświadczenia terenowe, dochodzę do wniosku, że główną przyczyną moich badawczych niepowodzeń jest rażący brak zdecydowania, asertywności i uporu w dążeniu do celu. Czy praca nad tymi słabościami sprawi, że w przyszłości zyskam szansę na przeprowadzenie „badań z prawdziwego zdarzenia”? Niestety, jak dotąd podczas prowadzonych przeze mnie wywiadów znacznie częściej niż o badanych zjawiskach myślałam o tym, jak przetrwać te spotkania.

SUMMARY

How to escape? Impressions of my first ethnographic research

In this paper I am examining and analyzing the experiences of my first field research. This short essay contains the most symptomatic examples of occurrences, capturing dilemmas, fears and difficulties faced by the beginner researcher.

Key words: ethnographic practice, ethical dilemmas

PATRYCJA SITARSKA

Uniwersytet Wrocławski

Zmiana ról, czyli etnograficzny miecz obosieczny

Rok temu praktyki wakacyjne odbywały się we Wrocławiu. Temat badań był ściśle związany z Mistrzostwami Europy w Piłce Nożnej Euro 2012. Wszyscy studenci otrzymali od prowadzących gotowe kwestionariusze i musieli „iść w teren”, by przepytać kibiców na temat ich uczuć do drużyny narodowej, emblematów narodowych i form kibicowania. Zagadnień badawczych było o wiele więcej, a kwestionariusz zawierał około 120 pytań. Załamałam się, kiedy to zobaczyłam. Wiedziałam, że nikt nie będzie chciał odpowiadać na tak ogromną liczbę pytań, zwłaszcza w swoim wolnym czasie, który wolałby spędzić z rodziną bądź kolegami. Mimo wszystko należało zostawić wszelkie wątpliwości i obawy w domu, by pójść „swobodnie” realizować temat zadany przez wykładowców.

Podczas jednego z wywiadów (prowadzenie go było bardzo trudne ze względu na panujący hałas i tłok) w pewnej chwili informator zadał mi pytanie: „A jeśli byłabyś na moim miejscu, chciałoby Ci się odpowiadać na te wszystkie pytania?”. Nie wiedziałam, co powiedzieć – być szczerą i stracić informatora czy kłamać i udawać, że kocham piłkę nożną, mimo że tak wcale nie jest? Dostyc długo chwilę milczałam, zastanawiając się, którą drogę mam obrać. Kibic naciskał na odpowiedź. Postanowiłam z twarzą wybrnąć z całej sytuacji i odpowiedziałam: „Kazali, więc pytam”. W tym momencie byłam z siebie zadowolona, że tak zwycięsko wyszłam z opresji. Jednak triumf nie trwał długo. Moja wypowiedź nie zadowoliła informatora. Zadał mi pytanie jeszcze raz i oczekiwał szczerzej odpowiedzi. Pomyślałam: trudno, najwyżej stracę rozmówcę, ale przynajmniej będę wobec niego uczciwa. Dlatego „otworzyłam się” i powiedziałam, co mi leżało na sercu – oczywiście na temat prowadzonych badań. Mój monolog trwał dość długo – tłumaczyłam, że nie lubię piłki nożnej, że w ogóle mi się ten temat nie podoba, że naprawdę czasami sama nie rozumiem pytań, bo są dziwnie skonstruowane.

Po moim wybuchu szczerości okazało się, że kibic wcale nie uciekł ode mnie, wręcz przeciwnie – został i dokończyliśmy wywiad. Byłam zdumiona, nie spodziewałam się, że moja otwartość doprowadzi do porozumienia stron. Może poskutkowało również stwierdzenie, że jest on jedyną osobą, która pomoże mi zaliczyć studia, że moi wykładowcy będą zadowoleni z tak obszernego wywia-

du. Rozumiem, że musi poświęcać wolny czas i jestem za to bardzo wdzięczna mojemu rozmówcy. Możliwe też, że kibic poczuł się w obowiązku wyjaśnienia kobiecie, studentce, o co w ogóle chodzi w tej piłce nożnej i dlaczego jest to tak bardzo wartościowa gra zespołowa. Nie wiem, co nim kierowało i sprawiło, że jednak został i porozmawiał ze mną; gdyż najważniejsze jest to, że wywiad się udał i była to moja najlepsza rozmowa podczas tych badań.

SUMMARY

Role change, or an ethnological two-edged sword

This paper points to a problematic aspect of research in anthropology, namely the need to open oneself to the informant in order to acquire credible data. The analysis focused on the European Football Championships EURO 2012 organized by Poland and Ukraine, however, the area of research was narrowed to the city of Wrocław.

Key words: survey interview, interviewer-interviewee interaction

IWONA GRUD
Uniwersytet Gdański

Etnografia wirtualnego świata

RECENZJA

Tom Boellstroff (2012). *Dojrzewanie w Second Life. Antropologia człowieka wirtualnego*. Przeł. Agata Sadza. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, ss. 367

To pierwsza pozycja w dorobku naukowym amerykańskiego antropologa związanego z Uniwersytetem Kalifornijskim, która doczekała się tłumaczenia na język polski. Warto zaznaczyć, że w obrębie jego zainteresowań badawczych znajduje się nie tylko badanie wirtualnych światów, ale też studia nad globalizacją czy, szczególnie, nad seksualnością w Azji Południowo-Wschodniej (zob. Boellstroff 2005, 2007). Tom Boellstroff znany jest w środowisku naukowym z działalności w The Association for Queer Anthropology (AQA)¹, a także sprawowanej w latach 2007–2012 funkcji redaktora naczelnego „American Anthropologist”.

Tytuł książki kojarzyć się może czytelnikowi z kontrowersyjnym *Dojrzwaniem na Samoa* Margaret Mead. Tym, którzy potraktowali ten zabieg jako „chwyt marketingowy”, Boellstroff spieszy z wyjaśnieniem, że chodziło mu przede wszystkim o nawiązanie do metody badawczej zastosowanej przez autorkę wobec Samończyków. Pośród wielu postawionych amerykańskiej badaczce zarzutów Boellstroff zwraca szczególną uwagę na oskarżenie o wybujałą fantazję – kwestia wytykania tego, co miało powstawać wyłącznie w jej głowie, jest dla niego dobrym porównaniem do badania wirtualnych światów. Tytułowe „dojrzewanie” dotyczyć ma natomiast kształtowania się *Second Life* w czasie (s. 49), kiedy Boellstroff prowadził badania.

Na omawianą pracę Boellstroffa składają się trzy wyodrębnione części. Pierwsza – *Na wirtualnej scenie*, obejmująca rozdziały od 1 do 3, stanowi prezentację podstaw antropologicznych i metodologicznych w badaniu wirtualnych

¹ AQA – promuje komunikację, zachęca do badań, opracowuje materiały dydaktyczne i służy interesom homoseksualnych antropologów w ramach stowarzyszenia.

światów, „czyli miejsc, w których ludzka kultura jest realizowana za pośrednictwem programów komputerowych w internecie” (s. 33). W książce autor posługuje się określeniem „wirtualny świat” zamiennie z pojęciami „cyberstowarzyszenie” czy „kultura *online*”. Ponadto stawia tezy, podaje definicje i wprowadza czytelnika do *Second Life*, przybliżając jego strukturę i „codzienne życie mieszkańców”. Boellstroff założył, że „da się przeprowadzić badanie naukowe wyłącznie wewnątrz wirtualnego świata” (s. 19), co więcej, postawił tezę, że obecność i działania ludzi w sieci mają istotny wpływ na życie społeczne. Odnosząc się do filozofii i języka, autor zapoznaje swoich odbiorców z historią nie tylko wirtualnych światów, ale też dających im początek zdobyciom technologii oraz grom komputerowym. W tę teoretyczną narrację wpisuje własną historię i doświadczenie zdobyte nie tylko na polu *Second Life*. Część tę zamyka rozliczenie się autora z samym sobą w odniesieniu do problemów etycznych, zastosowanych metod oraz podjętych w trakcie badań decyzji.

Rozdziały od 4 do 7 składają się na drugą część książki – *Kulturę w wirtualnym świecie*; autor przedstawia w niej szczegółową analizę *Second Life*. Platforma ta zostaje ukazana jako „nowego rodzaju miejsce” (s. 124), które choć nosi znamiona rzeczywistości realnej, to jest przestrzenią zupełnie innej jakości ze względu na właściwe jej aspekty wirtualności i wizualności. Boellstroff zwraca uwagę na problem czasu w *Second Life*, odnoszący się do interakcji użytkowników zarówno o charakterze synchronicznym, jak i asynchronicznym, zależnych od spędzania przez nich czasu w wirtualnym świecie oraz poza nim. Autor przybliża też znaczenie pojęć związanych z czasem w *Second Life*: „lag” – doświadczenia spowolnienia w wirtualnym świecie oraz „afk” (*away from keyboard*) – sytuacji, kiedy użytkownik odchodzi od komputera bez wylogowania się z wirtualnego świata. Boellstroff porusza zagadnienia płci kulturowej, rasy oraz ucieleśnienia. Czytelnik zapoznaje się z wewnętrznym podziałem awatarów w *Second Life* na „awatary standardowe” – najbliższe odzwierciedlenia osobowości właściciela oraz „alty” – jego awatary dodatkowe, które zostały podzielone na charakterystyczne grupy, w zależności od pełnionej przez nie funkcji. Poddane analizie zostają wirtualne relacje społeczności *Second Life*, poczynając od przygodnego seksu po nawiązywanie przyjaźni i zakładanie rodzin w tym miejscu sieci. Przybliży również formy komunikowania się w *Second Life* i porusza kwestię uzależnienia wewnątrz wirtualnego świata. Na ostatni rozdział tej części książki składa się charakterystyka społeczności użytkowników platformy oraz problemów, z jakimi boryka się ona w wirtualnym świecie. Autor zalicza do nich tzw. *griefing* – „zachowanie w wirtualnym świecie, które negatywnie wpływa na doznania innych osób” (s. 321). Przedstawione zostają też formy i funkcje organizowanych w *Second Life* wydarzeń, a także tworzone grupy, wśród których wyróżnić można przykładowo wspólnoty religijne.

Trzecia część – *Epoka „techne”* obejmuje rozdziały 8 i 9. Pierwszy z nich dotyczy ekonomii, polityki, rządzenia i nierówności w *Second Life*. Boellstroff odnajduje w obrębie platformy przejawy „odmiany kapitalizmu, w której praca jest rozumiana w kategoriach kreatywności, czyli produkcja jest pojmowana

w kategoriach twórczości” (s. 265). To zaś określa mianem „kapitalizmu kreacyjistycznego”, gdzie podmioty produkują to, co same konsumują. Autor rozpoznaje odbiorcę z możliwościami zarabiania pieniędzy w wirtualnym świecie, czy to poprzez swoistą produkcję (wirtualne krzesło ciągle spełnia określoną materialną funkcję – służy do siedzenia), czy też usługi (w tym najlepiej płatna prostytutka). Mimo że *Second Life* posiada swoją własną wewnętrzną walutę, stwarza też okazję wzbogacenia się użytkowników w rzeczywistości realnej. Na ostatni rozdział *Dojrzewania w Second Life* składają się rozważania na temat wirtualnych światów z uwzględnieniem ich roli w przyszłości. Boellstroff zaznacza, że nie mamy tu do czynienia z symulacją, ale częścią realnego życia. Na końcu książki znajduje się ponadto słownik pojęć wykorzystywanych w wirtualnych światach, grach i nie tylko.

Autor otwarcie przyznaje, że na poruszane w rozdziałach tematy można by-łoby napisać osobne książki. Materiał zebrany w trakcie badań nie mógł zapewne zostać w całości przedstawiony w niniejszej pracy, głównie ze względu na ograniczenia wydawnicze. Dlatego też na jej treść należy spojrzeć jak na próbę zarysowania całokształtu kultury *Second Life*, która „nie istnieje w cyberprzestrzennej próżni, lecz opiera się na powstającej konstelacji założeń i praktyk związanych z ludzkim życiem” (s. 42).

Dla Boellstroffa istotnym było odniesienie do metodologii antropologicznej, stąd liczne odwołania do klasyków – Mead, Bronisława Malinowskiego, Franza Boasa, Marcela Maussa czy Clifforda Geertza. Mocną stroną książki jest umiejscowienie każdego z zagadnień w ramach historycznych, istotnych dla poruszanej tematyki, a także przywoływanie wypracowanych dotychczas teorii innych badaczy.

Autor uznał, że badanie wirtualnych światów „na ich warunkach” jest możliwe ze względu na mające w nich miejsce działania społeczne i procesy znaczeniowtwórcze (s. 19). Dlatego też *Second Life* może być traktowany jako niezależny teren badawczy, mimo że pozostaje w nierozzerwalnym związku ze światem rzeczywistym, w którym jednak użytkownicy spędzają większość czasu.

Celem Boellstroffa było nie tylko pokazanie potencjału metod etnograficznych w analizie wirtualnych światów czy też przyczynek do lepszego ich zrozumienia, ale przede wszystkim stworzenie antropologicznego portretu *Second Life* – monografii ukazującej potrzeby i praktyki realizowane w obrębie platformy przez użytkowników wcielających się w role, nawiązujących i podtrzymujących kontakty. Platforma stanowi bliskie odzwierciedlenie świata rzeczywistego w „drugim życiu”.

Second Life oraz podobne mu wirtualne światy (*The Sims Online*, *Active Worlds*, *There* i inne), według Boellstroffa, nie mogą być postrzegane jako gry, ponieważ nie mają początku ani końca, zwycięzców ani przegranych. Autor oddziela kategorycznie *Second Life* od gier komputerowych poprzez odwołanie się do wymiarów zachowań społecznościowych i ekonomii politycznej, a nie tylko rozrywki. Dlatego też zakłada, że wszelkie wirtualne światy nie są grami, nawet jeśli tak się nazywają. Konsekwencją tego jest stosowanie określenia – „mieszkaniec” *Se-*

cond Life, zamiast posługiwanie się mianem „gracz” czy „użytkownik”. Dokonanie takiego rozróżnienia jest dla autora istotne, ponieważ może wymagać od antropologii przyjęcia innej perspektywy i metodologii wobec takich społeczności internetowych (s. 39–40).

Przyjęta przez Boellstroffa metodologia badań w *Second Life* zakładała pełne uczestnictwo w życiu jego „mieszkańców”, dlatego też badacz stał się jednym z nich jako awatar o nazwisku Tom Bukowski, na co dzień rezydujący w wirtualnym domu-biurze „Ethnographia”. Ze względu na to, że „wirtualne światy dają możliwość wchodzenia w różnego rodzaju interakcje społeczne – jedną z nich może być antropologiczny projekt badawczy” (s. 32), w którym Boellstroff dostrzega realną możliwość prowadzenia obserwacji uczestniczącej, wywiadów indywidualnych oraz zorganizowanych w grupach fokusowych. W badaniach brali zwykle udział znajomi tych użytkowników *Second Life*, z którymi udało mu się już wcześniej nawiązać kontakt, ale rozmawiał też z przypadkowo spotkanymi awatarami, np. w wirtualnym centrum handlowym. Wybór taki miał na celu uniknięcie sztucznej losowości poprzez „poruszanie się w obrębie sieci społecznych” (s. 106).

Zastosowanie „tradycyjnych” metod antropologicznych w badaniu wirtualnych światów zmierzało do osiągnięcia w „tradycyjny” sposób efektu badań – opisu etnograficznego w formie książkowej (s. 48). Ukazanie codzienności „mieszkańców” *Second Life* miało na celu przybliżenie zasad działania tego świata i przedstawienie ogólnego zarysu jego kultury. W rezultacie powstała pozycja przeznaczona nie tylko dla środowiska naukowego, ale również swoisty „przewodnik” dla użytkowników stawiających w *Second Life* pierwsze kroki, który oprócz tego, że pozwala na opanowanie podstawowych technicznych umiejętności, zapoznaje nowicjuszy przede wszystkim z normami społecznymi tam panującymi.

Boellstroffowi trudno było określić w trakcie badań², ile osób tak naprawę korzystało z *Second Life*, chociaż jest on przekonany, że liczba użytkowników w tym czasie wyraźnie wzrosła. Pod koniec 2005 r. odnotowano liczbę 100 tysięcy zarejestrowanych kont, w 2006 r. platforma gromadziła milion użytkowników, natomiast w roku 2007 było ich już 10 milionów. Dla autora jednak „dokładniejszym miernikiem jest współuczestnictwo, czyli liczba jednocześnie zalogowanych osób, która przekroczyła 8 tysięcy w czerwcu 2006 roku, 13 tysięcy w październiku 2006 roku, 25 tysięcy w styczniu 2007 roku i 50 tysięcy w lipcu 2007 roku” (s. 51). Trudnością w ustaleniu dokładnej liczby „mieszkańców” *Second Life* był fakt, że użytkownicy mogli posiadać dodatkowe konta, a tym samym tożsamości, jak również zrezygnować z dalszego udziału w życiu społeczności *Second Life* bez wyrejestrowania się z platformy.

Boellstroff zrezygnował z odwiedzin firmy Linden Lab, której *Second Life* jest własnością, i nie rozmawiał celowo z osobami dla niej pracującymi³. Nie nawią-

² Badania obejmują okres od 3 czerwca 2004 r. do 30 stycznia 2007 r.

³ Kontakt z pracownikami miał miejsce, ale jedynie przypadkowy.

zywał też kontaktów w rzeczywistości z „mieszkańcami” *Second Life*, dlatego badanie tego wirtualnego świata niestety pozwala na zgłębienie problemu tylko w jednym kontekście. Dzieje się tak, nawet jeśli autor broni założenia, że *Second Life* stanowi jeden z „pełnoprawnych światów, w którym tworzy się kultura” (s. 89). Może dziwić fakt, że Boellstroff zrezygnował z ukazania wszelkich zależności odwołujących do trybu *offline*, a nawet głębszej analizy działalności użytkowników w innych miejscach sieci. Racjonalnym zdaje się być uzasadnienie, że jako indywidualny badacz fizycznie nie mógł dotrzeć do wszystkich subkultur *Second Life* i ich działalności w sieci poza omawianą platformą, podobnie jak – podkreśla – było to niemożliwe w przypadku badań społeczności homoseksualnych we wszystkich regionach Indonezji jednocześnie (s. 108). Taką strategią badawczą odnoszącą się do badania tylko jednej – wirtualnej rzeczywistości Andrzej Wejland określił jako „czystą”, wskazując przy tym bardziej ciekawą i zarazem problematyczną metodę „mieszaną” (Wejland 2010: 11). Zastosowanie metody ograniczającej się do wybranego obszaru sieci wyróżnia Boellstroffa na tle innych badaczy, którzy nie rozdzielają w swojej pracy rzeczywistości realnej od wirtualnej, prowadząc badania na dwóch płaszczyznach w tym samym czasie (przykładowo Cichocki 2012; Constable 2003; Miller i Slater 2001).

Wspomniane badania w Indonezji, prowadzone równocześnie z pracą w *Second Life*, stanowią osobny problem. Doświadczenie w „prawdziwym” terenie, o którym Boellstroff wspomina od pierwszych stron książki, traktować można początkowo jako wielki atut, nakazujący tradycyjnie zorientowanym badaczom, nawet tym zdystansowanym do badań społeczności internetowych, potraktować poruszaną problematykę poważnie. Dla autora każdorazowe napomknięcia dotyczące równoległe prowadzonych badań na terenie Indonezji stanowią rodzaj samospelnienia oraz legitymizacji dalszej pracy w terenie wirtualnym. To zaś może sprawiać wrażenie, że Boellstroff poniekąd nie jest przekonany o słuszności swoich założeń i wniosków dotyczących *Second Life*. Trudno natomiast odpowiedzieć na pytanie, czy wynika to z dyskursywnej asekuracji, czy raczej stanowi konsekwencję niepewności towarzyszącej stosunkowo młodemu nurtowi badań antropologicznych, który opiera się na badaniach społeczności internetowych.

Praca Boellstroffa oprócz wielu pochlebnych recenzji (Uimonen 2009; Harle 2008; Kelty 2009) zdobyła nagrody i wyróżnienia, a wśród nich Media Ecology Association’s Dorothy Lee Award for Outstanding Scholarship in the Ecology of Culture w 2009 r. oraz Honorable Mention for the 2008 PROSE Award for Professional and Scholarly Excellence in Media and Cultural Studies, jak również *Choice’s* Outstanding Academic Titles w roku 2009. O doświadczeniu w terenie *Second Life* i towarzyszących mu refleksjach autor opowiada w jednym z nagrań zamieszczonych w serwisie internetowym YouTube⁴.

Podsumowując, *Dojrzewanie w Second Life* Boellstroffa jest wartościową książką przede wszystkim ze względu na podjęcie antropologicznych badań Interne-

⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=1XkZMXtDEWM>.

tu, traktowanych często niechętnie czy wręcz wzbudzających wiele wątpliwości w środowisku naukowym. Według Nicole Constable: „Tradycyjnie zorientowani etnografowie mogą być zaskoczeni (może przerażeni) koncepcją prowadzenia badań etnograficznych wśród społeczności wirtualnych w cyberprzestrzeni” (Constable 2003: 33). Jednak ze względu na to, że Internet odgrywa coraz bardziej istotną rolę w życiu społecznym, badacze stoją przed wyzwaniem uwzględnienia tego ważnego aspektu potrzeb, zachowań i działań ludzkich w swojej pracy (Garcia i in. 2009: 53). Ponadto, jak zauważa Ewa Jagiełło, Internet jest „trudnym obszarem” do badań ze względu na zmienność jego charakteru czy skłonność do dezaktualizacji zebranych danych (Jagiełło 2010: 36).

Omawiana książka nie jest kolejną pracą teoretyczną, ponieważ stanowi syntezę i analizę wiedzy pozyskanej w terenie drogą obserwacji uczestniczącej oraz wywiadów. Zdaniem Wejlanda: „Zrobić dobre badanie nie jest łatwo, zrobić badanie, które naprawdę coś doda do wiedzy o Internecie i coś dorzuci do puli wspólnych doświadczeń – jeszcze trudniej” (Wejland 2010: 12). To zaś wyróżnia ją na tle pozycji traktujących o „wirtualnym człowieku”, szczególnie w Polsce, gdzie większość z nich dostępna w rodzimym języku dotyczy jednak głównie pokrewnych nauk społecznych – socjologii (Kerckhove 2001; Ferenc, Olechnicki 2009; Szpunar 2011), psychologii (Wallace 2001) czy kulturoznawstwa (Kamińska 2011) bądź porusza się w obrębie teoretycznych rozważań na temat antropologii Internetu. „Netnografia” (Kozinets 2012) bądź „etnografia wirtualna” (Hine 2001) jako nowa metoda antropologicznych badań społeczności internetowych „dotycząca badań wirtualnych, w Internecie, i opierająca się na bezpośrednim zastosowaniu zespołu technik i metod stosowanych w repertuarze antropologicznym”, zdaniem Dariusza Jemielniaka (2013: 97–98), od pewnego czasu zyskuje na wartości i cieszy się zainteresowaniem w zachodnich ośrodkach badawczych, ale wciąż jest słabo rozpoznawana w Polsce.

Literatura

- Boellstroff, T. (2005). *The Gay Archipelago: Sexuality and Nation in Indonesia*. Princeton, NY: Princeton University Press.
- Boellstroff, T. (2007). *A Coincidence of Desires: Anthropology, Queer Studies, Indonesia*. Durham: Duke University Press.
- Cichocki, P. (2012). *Sieć przyjaciół: serwis społecznościowy oczami etnografa*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Constable, N. (2003). *Romance on a Global Stage. Pen Pals, Virtual Ethnography, and “Mail Order” Marriages*. Berkeley: University of California Press.
- Ferenc, T., Olechnicki, K. (2009). *Obrazy w sieci. Socjologia i antropologia ikonosfery Internetu*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Garcia, A.C., Standlee, A.I., Bechkoff, J., Cui, Y. (2009). Ethnographic Approaches to the Internet and Computer-Mediated Communication. *Journal of Contemporary Ethnography*, 38(1), 52–84.

- Harle, R. (2008). Coming of Age In Second Life. *Metapsychology*, 12(35), Pobrano z: http://metapsychology.mentalhelp.net/poc/view_doc.php?type=book&id=4435&cn=396. Dostęp: 12.07.2014.
- Hine, Ch. (2001). *Virtual Ethnography*. London – Thousand Oaks – New Delhi: SAGE Publications.
- Jagiello, E. (2010). Etnograf w cybermedynie. Próba zastosowania etnograficznej analizy zawartości. W: E. Jagiello, P. Schmidt (red.), *Homo interneticus: etnograficzne wędrówki w głąb sieci* (s. 35–47). Lublin: Wydawnictwo Portalu Wiedza i Edukacja.
- Jemielniak, D. (2013). Netnografia, czyli etnografia wirtualna – nowa forma badań etnograficznych. *Prakseologia*, 153, 97–115.
- Kamińska, M. (2011). *Nieczne memy. Dwanaście wykładów o kulturze Internetu*. Poznań: Galeria Miejska „Arsenal”.
- Kelty, Ch.M. (2009). This Is Not Your Mother’s Samoa (Boellstorff’s Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human). *Current Anthropology*, 50(3), 403–404.
- Kerckhove, D. (2001). *Powłoka kultury. Odkrywanie nowej elektronicznej rzeczywistości*. Przeł. W. Sikorski, P. Nowakowski. Warszawa: Wydawnictwo Mikom.
- Kozinets, R.V. (2012). *Netnografia: badania etnograficzne online*. Przeł. M. Brzozowska-Brywczyńska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Miller, D., Slater, D. (2001). *The Internet. An ethnographic approach*. New York: Oxford.
- Szpunar, M. (2011). *Paradoksy Internetu. Konteksty społeczno-kulturowe*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Uimonen, P. (2009). Coming of age in Second Life: an anthropologist explores the virtually human by Boellstorff. *Social Anthropology*, 13(4), 486–488.
- Wallace, P. (2001). *Psychologia Internetu*. Przeł. T. Hornowski. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Wejland, A.P. (2010). Założenia teoretyczne i metodologiczne badań Internetu i w Internecie. Kilka uwag krytycznych. W: E. Jagiello, P. Schmidt (red.), *Homo interneticus: etnograficzne wędrówki w głąb sieci* (s. 8–13). Lublin: Wydawnictwo Portalu Wiedza i Edukacja.

ALICJA OZGA

Uniwersytet Gdański

W świecie śmiercionośnych słów. Czary w normandzkiej społeczności

RECENZJA

Jeanne Favret-Saada (2012). *Śmiercionośne słowa, zabójcze uroki*.

Przeł. Katarzyna Marczevska. Warszawa: Oficyna Naukowa, ss. 397

(...) *nasze słowa to nasze więzy*
John Austin

Czary, słowa obdarzone „mocą” mogące kształtować rzeczywistość są tym, co fascynuje i pobudza wyobraźnię. Jednak współcześnie, w świecie, w którym żyjemy, trudno znaleźć kogoś, kto przyzna się do wiary w czarownice i uroki, te bowiem traktowane są często jako „gusła i zabobony”, przeżytek, domena wieków nieoświeconych, ewentualnie ludów pierwotnych... W tym świetle widać, że Jeanne Favret-Saada podjęła się niezwykle trudnego zadania – badania współczesnego dyskursu czarownictwa na francuskiej prowincji, w normandzkim Bocage’u.

Autorka urodziła się w Tunezji, studiowała na Sorbonie. Po uzyskaniu agregacji z filozofii powróciła do Afryki Północnej, by jako etnografka prowadzić badania dotyczące niewielkich społeczności bezpieczeństwa, a konkretnie uprawomocniania zabójstwa za pomocą wendetty. Po powrocie do Francji zajęła się tematem przemocy i zabójstwa w społeczności wiejskiej. *Śmiercionośne słowa, zabójcze uroki* to jedyna praca badaczki, która – 35 lat od pierwszego wydania we Francji – doczekała się polskiego przekładu.

Książka składa się z trzech części: I. *O tym, że potrzebny jest przynajmniej jeden podmiot*, II. *Królestwo tajemnicy*, III. *Powiedzieć wszystko*, a także dodatków stanowiących wskazówki do zrozumienia poszczególnych fragmentów pracy. Każda część rozpoczyna się od przytoczenia wypowiedzi i opinii pewnych elit intelektualnych na temat czarownictwa i magii, a następnie ukazania ich błędnego rozumowania, powierzchowności sądów i braku analizy zastanych zjawisk.

Jako pierwsze zostaje skrytykowane podejście folklorystów, którzy w swoich pracach ukazują wieśniaka jako „głupiego”, „zabobonnego” i „ufnego”. Autorka staje w obronie mieszkańców wsi, mówiąc, że nie reprezentują żadnej z tych „znamiennych” cech, a ich domniemany problem z myśleniem przyczynowo-skutkowym to wymysł badaczy odwołujących się do „istnienia dwóch nieprzystających teorii świata fizycznego, odpowiadających dwóm różnym epokom dziejów ludzkości” (s. 21), z których jedna, prelogiczna, przypisana została wieśniakom. Etnografka zauważa, że nikt dotychczas nie zadał sobie trudu, by odpowiedzieć na pytanie, „co właściwie chłopci usiłują wyrazić podczas zmagania z czarami?” (s. 19). Odpowiedź na to pytanie i dowiedzenie, że w czarownictwie słowo jest działaniem, staje się głównym celem jej pracy.

Z części pierwszej dowiadujemy się także o problemach, jakie stwarza mówienie o czarach, o skomplikowanych procesach szyfrowania magicznego dyskursu, jego wielowarstwowości. Informatorzy nie chcą otwarcie rozmawiać na ten temat, ponieważ obawiają się ponownego przypisania im wyżej wymienionych cech. Jednak główny problem stanowi to, że „w czarownictwie nie istnieje wypowiedź neutralna” (s. 28), każda wymiana zdań może okazać się walką na śmierć i życie. Wszelkie wypowiedzi mogą zdecydować o wygranej lub przegranej w wojnie słów, która toczy się nieustannie między czarownikiem, zauroczonym i zamawiaczem. W tej części książki znajdują się również rozważania o charakterze autotematycznym – Favret-Saada zastanawia się nad naukowością swojego tekstu, konsekwencjami uczestnictwa w dyskursie tubylców i wyboru subiektywnej narracji, w której „ja” etnografki zostaje ujawnione i występuje na równi z mieszkańcami Bocage’u. Według badaczki były to działania niezbędne do zebrania i opracowania informacji: „nie tylko nie mogłam ich uniknąć, ale właśnie wyłącznie dzięki nim udało mi się wykonać zasadniczą część mojej pracy” (s. 48), aby „opisać czarownictwo w Bocage’u, nie pozostaje mi nic innego jak wracać do sytuacji, w których wyznaczono mi jakieś miejsce. Jedyne empiryczne dowody istnienia tych miejsc i relacji pomiędzy nimi, jakich mogę dostarczyć, to fragmenty narracji” (s. 50).

W części drugiej poznajemy szczegóły dotyczące okresu badań (łącznie czas ich trwania to ponad trzydzieści miesięcy) oraz początkowych trudności związanych z ich prowadzeniem. Etnografka mieszkała w Bocage’u na stałe od lipca 1969 do września 1971 r., w kolejnym roku spędziła tam osiem miesięcy, a przez następne trzy lata przebywała dwa do trzech miesięcy rocznie. Początki pracy w Bocage’u – pierwsze sześć miesięcy, to czas poświęcony na nawiązywanie znajomości i rozpowszechnianie informacji o planowanych badaniach. Podstawowym problemem w prowadzeniu wywiadów jest niechęć miejscowej ludności do mówienia o urokach i zamawiaczach innych niż ci znani z głośnych afer, opisywanych w prasie – z obawy przed ośmieszeniem się. W dalszym fragmencie rozdziału przytoczone zostają wypowiedzi paryskich dziennikarzy z pism takich jak „Constellation” czy „Le Monde”, którzy ukazują Bocage jako „skansen prymitywizmu, rzeczy nadprzyrodzonych i anachroniczności” (s. 66), a jego mieszkańców jako łatwowiernych głupców. Autorka analizuje przykład

rodziny mera Chailland, gminy w departamencie La Manche, chorującego na raka oraz znachora, który twierdził, że kilka lat wcześniej uzdrowił siebie samego z takiej samej dolegliwości. Za pomocą tej historii przedstawiony zostaje proces kształtowania wizerunku „prostaczków” w opinii publicznej, czyli ludzi naiwnych, potrzebnych do tego, by w ogóle można było mówić o czarach. Kolejne przykłady przywoływane przez badaczkę pozwalają na ukazanie opozycji szarlatan/zamawiacz, w której tego drugiego wyróżniają „dar”, „sekret”, „siła”. Szarlatan nie posiada prawdziwej mocy, posługuje się wymyślonym rytuałem, nie zachowuje tajemnicy. Etnografka skrupulatnie rozbiera na części pierwsze zasłyszane od informatorów wypowiedzi, by dotrzeć do ich ukrytego sensu i w ten sposób ukazać sposób budowania dyskursu czarownictwa. Na podstawie zawiłych relacji dotyczących czarodziejskich pojedynków szczegółowo opisuje i wyjaśnia mechanizmy działania uroków, które James Frazer określał słynnym w antropologii mianem magii sympatycznej. Badaczka ustala także hierarchię zamawiaczy ze względu na ich „siłę” i sposób zamawiania („na dobre” lub „na złe”). Kluczowa wydaje się tu teza dotycząca ambiwalencji w postrzeganiu uroków, konsekwencji ich zamawiania i wreszcie mówienia o nich przez samych zauroczonych. Można ją streścić następująco: trzeba i nie wolno uważać, że X była czarownicą, trzeba i nie wolno uważać, że zmarła w wyniku działań zamawiaczki „na złe”, wolno i nie wolno o tym rozmawiać z etnografką (s. 141).

Część trzecia, najobszerniejsza, rozpoczyna się od przytoczenia opinii psychiatrów, uważających wiarę w uroki za przejaw obłędu, błędnej percepcji (autorka rozwija ten temat w Dodatku 4). Jedyne nieliczni spośród nich dostrzegają w tym sposób na wytłumaczenie nieszczęść i własnych niepowodzeń. Ta część w całości poświęcona jest przypadkowi Jana Babina, rolnika z Torcé, na którym ciążyą niezliczone uroki, i jego rodziny (wskazówki chronologiczne do historii Babinów znajdziemy w Dodatku 5, s. 392–397). Z pierwszej rozmowy z Babinami badaczka dowiaduje się, że ich główny problem stanowi seksualna niemoc Jana. Miał ją spowodować sąsiad – czarownik Ribault. Innymi „objawami” rzuconych uroków są straty w gospodarstwie: ronienie krów, dziwne zachowanie zwierząt, „maślice” odbierające mleko oraz hałasy na strychu i w obozrze. Jednakże podczas kolejnych spotkań okazuje się, że uwikłanie gospodarzy w dyskurs czarów jest znacznie bardziej skomplikowane, sięga czasów przedślubnych i obejmuje niemal całe rodziny obojga małżonków. Mimo wielokrotnego wzywania zamawiaczy i znachorów Babinom nie udaje się zwalczyć najpoważniejszej dolegliwości Jana – impotencji. Autorka poprzez analizowanie powyższego przypadku uświadamia sobie własne uwikłanie w dyskurs zauroczonych. Zaczyna zdawać sobie sprawę, że jej pozycja względem informatorów uległa całkowitemu przemieszczeniu. Zachowanie i słowa badaczki zostały zinterpretowane według ich potrzeb: chęć rozmowy o czarach, niewyśmiewanie opowieści o urokach, nawet praca w Laboratorium Etnologii stanowiły według Babinów oczywiste oznaki „siły” magicznej i „mocnej krwi”. Etnografka przestaje być dla nich kimś obcym lub kimś, kogo „chwycił” urok; teraz postrzegana jest jako zamawiaczka, która może oddać „zło za zło”. Favret-Saada dostrzega

to nieporozumienie, dopiero gdy Józefina Babin proponuje jej zapłatę po odbytej rozmowie. Dzięki zmianie miejsca w omawianym dyskursie badaczka zostaje w końcu dopuszczona do wiedzy, bo zamawiaczowi należy powiedzieć wszystko. Jednak autorka w pełni uświadamia sobie swoją sytuację dopiero po wielokrotnym odsłuchaniu wywiadów i przeanalizowaniu własnych notek: „Dziś, kiedy czytam na nowo swoje notatki z tamtej rozmowy, nie mogę się nadziwić, jak to się stało, że nie potrafiłam ani nie chciałam zrozumieć tego, co przecież wyrażono niemal jednoznacznie” (s. 259). W rozdziale tym zostaje także omówiona opozycja wydarzeń „naturalnych” i „nadprzyrodzonych”.

Prace o podobnej tematyce powstają także w polskiej literaturze. Nie dziwi więc, że w *Polskiej demonologii ludowej* Leonarda Pełki znajdujemy przykłady bardzo podobne do tych, które opisuje Favret-Saada. Wytrzeszczone oczy, odbieranie mleka, czynienie zła przez spojrzenie, dotyk i złe słowo (Pełka 1987: 195–198) – to cechy i działania charakterystyczne zarówno dla polskich, jak i francuskich czarownic lub czarowników. Jednak najważniejsze nie jest podobieństwo zebranego materiału, lecz różnica w podejściu do samego zagadnienia i sposobu jego opracowania. Badaczka nie tylko uprawia autoetnografię, przyznaje się do uwikłania w badany dyskurs, a nawet do załamania racjonalnego podejścia, ale jednocześnie tworzy swoisty poradnik dla obecnych i przyszłych etnologów. Poprzez własne doświadczenie pokazuje, że niekiedy trzeba zrezygnować z obiektywizmu, by dotrzeć do głęboko ukrytej bądź, jak w tym przypadku, starannie zakodowanej prawdy.

Deszyfracja przeprowadzona przez autorkę prowadzi do zaskakujących wniosków: mieszkańcy Bocage’u żyją w ciągłym napięciu i obawie, że może ich „chwycić”; uroki są zarazem sposobem na wyjaśnienie starych nieszczęść, jak i przyczyną nowych, takich jak choćby alkoholizm czy stany lękowe – „nerwy”. Mówienie o czarach to maskowanie wszechobecnej agresji, stałej gotowości na przyjęcie i oddanie metaforycznego zła. Ich codzienność wypełniają podejrzenia i niepewność, czy dobre słowo, nawet powitanie, nie jest przejawem zawiści. Podobnej próby rozszyfrowania tego, co zawarte jest w mówieniu o czarach, dokonuje Anna Engelking (2000) w swojej książce *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, jednak pomimo wnikliwej analizy językowej i wielu ciekawych spostrzeżeń (przykładowo wykazanie różnic pomiędzy przeklinaniem a klęciem lub oczarowaniem a uczynieniem; zob. Engelking 2000: 24–25, 114–117) brak tu odniesienia do realnych sytuacji, przykładów „słowa w akcji”, które odnajdujemy w pracy Favret-Saady.

Rażąca w omawianej książce może wydawać się tak stanowcza krytyka pracy folklorystów. Favret-Saada przybiera niekiedy ton pobłażliwego mędrca, który nie znosi sprzeciwu; nie uwzględnia jednak tego, że zarówno folklorystyka, jak i etnografia podlegają procesowi ewolucji dziedziny. W związku z tym wiedza i metody folklorystów z XIX czy początków XX w. nie są porównywalne z aktualnym stanem badań i metodami ich prowadzenia.

Co do części pierwszej, która jest wstępem do całego tomu i ma na celu wprowadzić czytelnika w zawiloci mówienia o czarach, a także udowodnić, że sło-

wo jest działaniem, należy zwrócić uwagę na brak odniesienia do teorii komunikacji językowej. Chodzi tu w szczególności o prace Johna Austina (1993), autora pojęcia *performatywów*, czyli wypowiedzi, które są celowym, wywołującym określone skutki działaniem. Odwołanie się do tej teorii wydaje się zasadne w przypadku pisania pracy dotyczącej mocy sprawczej słów.

Dwie pierwsze części są objętościowo zbliżone i stanowią pewnego rodzaju wtajemniczenie, niezbędne do zrozumienia tego, co zostaje opisane w części trzeciej. W części drugiej i trzeciej pojawiają się także schematy przedstawiające powiązania rodzinne zauroczonych i czarowników, a także ilustrujące sposoby „przepływu” mocy czarowniczej. Miały one porządkować i wyjaśniać informacje zawarte w tekście, jednakże bez dokładnego wczytania się w ich opis stają się niemal całkowicie niezrozumiałe. Prawdopodobnie schematy te pomagały autorce w uporządkowaniu jej notatek i przemyśleń, lecz w książce wydają się zbędne.

Wraz z każdym przeczytanym rozdziałem zmienia się sposób odbioru książki. Początkowo sprawia ona wrażenie czysto naukowego wywodu, skierowanego wyłącznie do etnologów, by w połowie drugiej części nabrać charakteru niesamowitości, a nawet pewnych cech opowiadania grozy – sama autorka porównuje swoje odczucia do tego, co dzieje się zwykle w opowiadaniach Howarda Phillipsa Lovecrafta. Nie chodzi tu bynajmniej o odejście od naukowych rozważań, lecz o stopień „wtajemniczenia” etnografki w działania magiczne i zwątpienia w racjonalne wyjaśnienia pewnych wydarzeń, które w części trzeciej prowadzą wręcz do obawy o własne życie.

Śmiercionośne słowa, zabójcze uroki to z pewnością pozycja godna uwagi. Stanowi doskonały przykład na to, jak radzić sobie z problemami badawczymi i nie ulegać trudnościom w dotarciu do niezbędnych informacji. Ta praca dowodzi także, że nauka to nie tylko udowadnianie innym swojej mądrości, dzielenie się odkryciami, ale także sposób, by pomóc samemu sobie zrozumieć to, co wydaje się niewytlumaczalne. Wymaga to od badacza nie tylko warsztatu, ale i odwagi, by powiedzieć „opisuję, aby zrozumieć”.

Literatura

- Austin, J. (1993). *Performatywy i wypowiedzi konstatające*. Oprac. i przeł. B. Chwedeńczuk. J. Woleński. W: tegoż, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne* (s. 550–560). Warszawa: PWN.
- Engelking, A. (2000). *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*. Wrocław: Fundacja na rzecz Nauki Polskiej.
- Pełka, L.J. (1987). *Polska demonologia ludowa*. Warszawa: Iskry.

Informacje o autorach

Łukasz Krokoszyński – doktorant antropologii społecznej Uniwersytetu St Andrews (Szkocja). Zainteresowania: etnologia Ameryki Południowej i Północnej, zmiana kulturowa, pokrewieństwo; e-mail: l.krokoszynski@gmail.com

Peter Gow – profesor antropologii społecznej na Uniwersytecie St Andrews (Szkocja). Zainteresowania: Amazonia, mit, historia, pokrewieństwo, estetyka; e-mail: pgg2@st-andrews.ac.uk

Agnieszka Edyta Bednarek – magistrantka w Instytucie Archeologii i Etnologii UG, doktorantka Filologicznych Studiów Doktoranckich UG. Zainteresowania: etnologia Kaszub, religijność, tożsamość, podmiotowość, myśl postsekularna, romantyczne źródła nowoczesności, związki antropologii z literaturą i literatury z antropologią (literatura jako dyskurs antropologiczny), problematyka antropologiczna w późnej twórczości Adama Mickiewicza; e-mail: ag.bed@wp.pl

Małgorzata Owczarska – doktorantka w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN oraz w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW. Zainteresowania: etnografia Polinezji, antropologia mobilności, stosunki człowiek – natura, krytyka i badania postkolonializmu; e-mail: goska.owczarska@gmail.com

Anna Przytomska – doktorantka w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM. Zainteresowania: antropologia historyczna, etnomedycyna, antropologia natury i ontologii (animizm, szamanizm, czarownictwo, relacje człowiek – natura), etnologia Ameryki Południowej; e-mail: przytoa@gmail.com

Filip Wróblewski – doktorant w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ. Zainteresowania: historia antropologii, archiwistyka etnograficzna, metodologia i metodyka badań terenowych; e-mail: wroblewskifilip@gmail.com

Marta Rakoczy – adiunkt w Instytucie Kultury Polskiej UW. Zainteresowania: antropologia słowa, antropologia edukacji, teoria piśmienności; e-mail: marta.rakoczy@wp.pl

Michał Żerkowski – student w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ. Zainteresowania: antropologia symboliczna, antropologia sztuki, psychoanaliza, historia idei; e-mail: zerkowskimichal@gmail.com

Sławomir Sikora – adiunkt, pracuje w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW. Zainteresowania: antropologia wizualna, antropologia śmierci i pamięci, zagadnienia związane z teorią i metodologią antropologii współczesnej; e-mail: slawomir.sikora@uw.edu.pl

Michał Rauszer – adiunkt, pracuje w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Śląskiego. Zainteresowania: tożsamość kulturowa, etniczność, antropologia polityki (badania nad buntem i rewolucjami), myśl Jacques’a Lacana; e-mail: mrauszer@gmail.com

Anna Deredas – magister etnologii i antropologii kulturowej UŁ. Pracuje w Ośrodku Dokumentacji i Informacji Etnograficznej PTL. Zainteresowania: metody badań terenowych, relacja badacz – badany, dydaktyka etnologii, archiwistyka i dokumentacja etnograficzna; e-mail: deredaska@o2.pl

Alicja Piotrowska – doktorantka w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ. Pracuje w Ośrodku Dokumentacji i Informacji Etnograficznej PTL. Zainteresowania: antropologia miasta, antropologia codzienności, dydaktyka etnologii, gender studies; e-mail: piotrowska.alicjag@gmail.com

Małgorzata Kunecka – absolwentka Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW. Adiunkt w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie, członkini Stowarzyszenia „Pracownia Etnograficzna” im. prof. Witolda Dynowskiego. Zainteresowania: polskie stroje ludowe, tradycyjna i współczesna obrzędowość doroczna, dziedzictwo niematerialne; e-mail: m-kunecka@o2.pl

Daniel Kunecki – absolwent Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW. Członek Stowarzyszenia „Pracownia Etnograficzna” im. prof. Witolda Dynowskiego. Zainteresowania: historia mówiona, dziedzictwo niematerialne, reportaże prasowy; e-mail: d.kunecki@interia.pl

Ewa Sromek – studentka w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej UW. Zainteresowania: antropologia filmu, kultura popularna; e-mail: ewas_91@o2.pl

Patrycja Sitarska – studentka w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej UW. Zainteresowania: myślenie magiczne we współczesnym świecie, antropologia rzeczy; e-mail: pat.sitarska@gmail.com

Iwona Grud – studentka w Instytucie Archeologii i Etnologii UG. Zainteresowania: relacje i kulturowe uwarunkowania działań społecznych w sieci, antropologia Internetu; e-mail: iwona.grud@gmail.com

Alicja Ozga – absolwentka filologii polskiej, studentka etnologii na Uniwersytecie Gdańskim. Zainteresowania: antropologia śmierci, wierzenia Dalekiego Wschodu, myślenie magiczne we współczesnym świecie; e-mail: alicja_ozga@wp.pl